

Obdulio Italo Banda Marroquín

Estudio ontológico de la logicidad

Discusión sobre el ser de la apodicticidad absoluta

Obdulio Italo Banda Marroquín
Estudio ontológico de la logicidad

Obdulio Italo Banda Marroquín

Estudio ontológico de la logicidad

Discusión sobre el ser de la apodicticidad absoluta

Editorial Académica Española

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

Editorial Académica Española

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

ISBN: 978-613-9-46828-7

Copyright © Obdulio Italo Banda Marroquín

Copyright © 2019 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

ESTUDIO ONTOLÓGICO DE LA LOGICIDAD

Obdulio Italo Banda Marroquín

In memoriam:

*Italo Banda Salazar
Adelina Marroquín Peñafiel*

PRÓLOGO

Desde que la lógica se formalizó, valiéndose de la matematización, mostró una tendencia creciente a dejar de ocuparse de problemas como los referentes a la estructura del concepto, y circunscribió su atención al cálculo, y a lo puramente operacional. Mejor dicho, estrechó su especialización, tomándolo al pensamiento en su valor exclusivamente operacional. Últimamente, los lógicos se han avocado al aspecto operativo de su especialidad: me refiero al cálculo, y han subestimado los supuestos de su operatividad, y más aun, la constitución óntica de lo lógico en sí. Aun la ontología ha descuidado, desde los fenomenólogos, estudiar la estructura categorial de las formaciones lógicas y lógico-matemáticas.

Hoy está extendida la tendencia a construir sistemas lógicos formales aplicados a dominios tenidos tradicionalmente como merecedores de un estudio exclusivamente filosófico y reflexivo: lógica de la modalidad, lógica deóntica y jurídica, lógica de la acción, lógica de la preferencia, lógica del discurso indirecto, lógica de las preguntas, lógica de la decisión social, etc. La lógica formal va extendiendo su aplicación hacia amplios dominios. Actualmente ya se aplica la lógica formal a la Biblia, al lenguaje teológico, a la psicología, a la sociología, a la lingüística. Paralelamente, también las matemáticas están siendo aplicadas a las ciencias humanas. Por lo tanto, hoy por hoy la lógica es un instrumento insoslayable en todos los campos del saber. Ahora bien: siendo la lógica un componente de la metodología, su estudio es una exigencia obligada que ha de preceder a cualquier especialización. Escribe Vicente Muñoz (1974):

(...) la lógica formal es el instrumento imprescindible para todo saber reflejo, sea dialéctico, sea hermenéutico o existencialista. Lo que no sea explicable en términos de conceptos lógicos, difícilmente podrá ser calificado de racional y la lógica es el instrumento de la razón discursiva a todos los niveles, aunque en diferente grado (p. 152).

La lógica, habiéndose liberado en la actualidad de las ataduras ontológicas que la sujetaban en la Antigüedad, se constituye como un instrumento de la humana razón, un instrumento universal del saber y no es propiedad exclusiva de ninguna escuela de pensamiento.

El presente trabajo, se avoca a estudiar cuál es la “consistencia” o constitución óntica de lo lógico, así como su fábrica categorial, si es que la tiene.

Qué es la logicidad: no es sino una variedad de propiedades que satisfacen determinados objetos o relaciones de ciertos lenguajes, y que son necesarias para que dichos objetos o relaciones sean tenidos como “lógicos”. Esos objetos son constantes, relaciones clausuradas bajo el concepto de consecuencia, objetos de cuantificación y principios determinantes del razonamiento inferencial dentro de los sistemas. Por lo tanto, la logicidad de un sistema lógico puede ser explicado –como bien aceptaba Maciaszek (2005) –, partiendo de tres niveles analíticos: constantes lógicas, consecuencia lógica, y la universalidad de las teorías lógicas (p. 140).

Tarski establecía el criterio de logicidad en base a dos aspectos: 1: debe existir un principio de demarcación entre símbolos lógicos; (por ejemplo, “todos”, “no”, “o”, “algunos”, “y”), y símbolos no-lógicos –tales como “rojo”, “libro” –. 2: debe desarrollarse un concepto de constante lógica. Según Tarski, la consecuencia lógica es la preservación de la verdad, aun tomando en consideración las reinterpretaciones de un lenguaje que no sea lógico.

Asimismo, Tarski propone el modelo de “neutralidad tópica” o “neutralidad lógica”: indica que los procesos de derivación tienen que someterse a una metodología de decibilidad rigurosamente lógica. En tal sentido, una oración α es consecuencia de una clase de oraciones K siempre que la relación de consecuencia se dé al margen de cualquier particular u objeto nombrado o descrito por las oraciones de k .

Maciaszek, en la misma línea de A. Tarski, tiene un concepto análogo de la logicidad. Este autor declara que la universalidad de la lógica ha de apoyarse en el hecho de que la construcción de los sistemas lógicos debe estar basada en un lenguaje de primer orden y con una sola clase de variables. Y además, que tanto los axiomas como las reglas de inferencia deben de poder aplicarse a cualquier variable del sistema deductivo –tal como proponía Quine en 1960 –.

Hace poco publiqué otro trabajo, intitulado: “El status ontológico de la esencia o del ‘qué’ de la cosa”, y en él reconocía el carácter lógico de la esencia. En el presente estudio, consagrado al status de lo lógico, mantengo aquella mi posición, reconociendo en la esencia y en el concepto, la misma formación lógica, con una sola identidad.

Mi estudio desde luego, no pretende haber tratado exhaustivamente la estructura categorial de lo lógico: es sólo una “aproximación hacia” su modelación integral, que muestre su fábrica constitutiva y modal. Es una propuesta, un elemento de trabajo que en este quehacer dialógico alcanzo a la comunidad filosófica, en espera de críticas para poderlo mejorar.

I. EL PRINCIPIO FORMAL DEL PENSAMIENTO

Es innegable que el pensamiento admite la existencia de principios que le constituyan. Uno de ellos es el principio material, es decir, aquello a base de lo cual se compone. Éste necesita a su vez de otro principio que haga de él un pensamiento; y efectivamente, el pensamiento presenta un elemento formalizador y que lo tipifica: el Λόγος. Hay que reconocer que, si bien el Λόγος peculiariza al pensamiento, siéndole esencial, no por ello se confunde con su esencia. La precisa diferenciación entre forma sustancial y esencia, no aparece aún en Aristóteles, quien no es claro en este punto: a veces parece identificarlas, mas a veces no. Creemos que forma y esencia (en su sentido estrictísimo), lo único que tienen de común es que tipifican al ente, lo cual no basta para identificarlas.

La esencia, como yo la entiendo, esto es, como constructo mental, es sólo una reunión de notas, las cuales a su vez son predicables de una sustancia; esto a su vez explica la afinidad que guardan las notas con el Λόγος. Y es por ello que pueden expresarse en una definición, esto es, por la intervención de un Λόγος. El principio en cambio, no es accidente ni tampoco un conjunto de notas creadas por el Λόγος; es más bien una sustancia. Por ello, de por sí mismo el principio o es material para una definición sino que el Λόγος tiene que crearle una esencia para recién poder definirla.

Principio, es aquello que explica necesariamente a un ser. Pero la explicación de que se vale, debe ser de carácter ontológico; es decir, ser un elemento constitutivo del mismo ente al cual explica. Y la explicación que ofrece la esencia no es ontológica sino lógica, ya que la esencia no es otra cosa que un instrumento necesario que se crea el Λόγος para explicarse la cosa; de tal suerte que ella es sólo la portada de la explicación del Λόγος.

La forma, no es necesariamente una reunión de notas sin las cuales la cosa dejaría de ser lo que es: tan imprescindible le es al objeto la materia, como la forma.

Que no se identifican esencia y forma, lo confirma Xavier Zubiri cuando, refiriéndose a Aristóteles, expresa: "A primera vista pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una determinada sustancia, de suerte que la esencia se distinguiría de la cosa, tan sólo como la parte formal de la sustancia se distingue del todo, del compuesto *hylemórfico* completo (τό σύνολον) en que dicha sustancia consiste. De este compuesto sustancial es de lo que se predicaría como esencia suya, su parte formal. Pero esto no es verdad tratándose de sustancias naturales, porque a todas ellas (dejo de lado el θεός) les es 'naturalmente' esencial el tener materia"¹.

Y Tomás de Aquino: "En las sustancias compuestas la forma y la materia son conocidas, como sucede en el hombre con el alma y el cuerpo. No se puede, empero, decir que una u otra sea llamada esencia. Que la materia sola no sea la esencia de la cosa es claro, ya que la cosa

es cognoscible por su esencia y por ella es ordenada en especie o en género. Pero la materia ni es principio de conocimiento ni según ella algo es determinado en género o especie, sino según aquello por lo cual algo es en acto. Tampoco la forma sola puede decirse la esencia de una sustancia compuesta, aunque algunos se esfuercen en afirmar esto. De lo dicho aparece que la esencia es aquello que es significado por la definición de una cosa. La definición de las sustancias naturales contiene no solamente la forma sino también la materia, pues de otro modo no se diferenciarían las definiciones naturales y las matemáticas (...)

“Es claro, pues, que la esencia comprende a la materia y a la forma”

De tal manera que el nombre de esencia en las sustancias compuestas, significa lo que es compuesto de materia y forma. Boecio, en el Comentario I de los Predicamentos, afirma que οὐσία significa compuesto (οὐσία entre los griegos equivale a la esencia de los latinos). Avicena dice, que la *quididad* de las sustancias compuestas es la misma composición de materia y forma. Y el Comentarista, en su Comentario al libro VII de la Metafísica, expresa: “la naturaleza que tienen las especies en las cosas generales es algo medio, o sea, compuesto de materia y forma”.

El principio formal del pensamiento en cuestión, no es pues la esencia del pensamiento, sino un principio categorial al igual que ese otro principio categorial que es la materia del pensamiento. Ambos se igualan en utilidad e importancia, pues en el pensamiento recíprocamente se condicionan: su materia lo es tan sólo para la forma del pensamiento; y ésta, sólo existe en función de aquélla.

La forma del pensamiento es el Λόγος y tiene su manifestación en la variedad de funciones que aparecen integrando las formaciones lógicas y lógico-matemáticas, tales como por ejemplo, las expresadas en los llamados “conceptos funcionales” y las conectivas lógicas. Es el Λόγος el lado lógico, racional, del pensamiento. Como ya se puntualizará, este principio es el factor determinante de un objeto ideal cual es el pensamiento; se comprende de suyo entonces, que es de naturaleza ideal, pero de origen subjetivo-racional-antrópico. Necesitamos probar que existe, y para el efecto hay que refrescar recuerdos en torno a la índole de los entes ideales.

Dice Nicolai Hartmann, que la esfera lógica está muy remota de ser la única en su especie: que es miembro de una esfera mucho más vasta de puras estructuras y relaciones, y que se llama a la esfera, del ser ideal en general. Husserl y Meinong, distinguen dentro de la esfera ideal:

Relaciones		
Esencias		
Lo lógico-----	{	
Lo matemático		
		Apofántica
		Formal
		Objetal

Nicolai Hartmann, señala del mismo modo, dentro de la esfera ideal, las relaciones, las esencias, lo lógico y lo matemático. Y alguien advierte que esta ordenación de los objetos que conforman lo ideal no debe ser cambiada por cuanto está determinada por las leyes

categoriales de Hartmann; en tal virtud: las esencias son relaciones; lo lógico está integrado por esencias y por relaciones; la matemática está integrada por relaciones, por esencias, y en gran parte por lógica.

El vocablo “ideal”, procede de “idea”. Pero esta idea no en su significación lógica de concepto, sino más bien la idea platónica; esto es, la idea en su acepción metafísica. La concepción platónica de la idea hace sufrir su influencia al vocablo “ideal”, que significa en el lenguaje cotidiano lo perfecto, la meta de una aspiración.

Pero este significado difiere mucho, de aquél que adopta el término en su acepción filosófica: en este caso ya no como sustantivo, sino como adjetivo: el ser ideal. Tiene este ser de común con las ideas platónicas, la intemporalidad, invariabilidad, generalidad y ser en sí. Pero difiere de dichas ideas en que no es arquetipo de las cosas.

Por lo demás, la aceptación de la independencia de la esfera de la idealidad por los fenomenólogos, representa una posición especulativa, toda vez que, así planteada su posición, no pueden ellos dar razón ni del origen ni de la última razón de ser de dicha esfera. Aquella aceptación, no obstante, implica la admisión de entes que existen en sí, así como la posibilidad de conocerlos. Y no puede identificarse con el idealismo gnoseológico por ejemplo, que niega la existencia en sí de las cosas, o la posibilidad de conocerlas, confinando los contenidos del conocimiento a la subjetividad.

Nicolai Hartmann distingue dos formas en que aparece el auténtico ser -en-sí ideal: idealidad libre, e idealidad aneja²:

Idealidad libre: esto es, no aparece el ente de esta clase de idealidad, como necesariamente anejo a otro ser-en-sí; es decir, como esencia de algo real. Son los objetos de esta clase, además de existentes en sí, *existentes de por sí*: tienen existencia independiente, no necesitando ser inherentes a un no-ideal.

Entre los seres de idealidad libre, figurarían todas las estructuras sustanciales de la lógica pura y matemática pura, el derecho ideal, y toda clase de valores. Todas estas estructuras ideales tienen de común que, aun pudiendo ser estructuras de objetos reales, y tal vez lo sean en vastas proporciones, *no lo sean necesariamente*. Las estructuras de lo lógico y de lo matemático, se extenderían profundamente en el ámbito de lo real, a título de legalidades dominantes; puede decirse inclusive que dominan completamente algunos estratos de la esfera real; pero el hecho que el mundo real se rija por estas estructuras ideales, les es extrínseco y no esencial; nada les añade, ni va en detrimento de ellas.

Como ya expondré en otro lugar, esta posición del filósofo de Friburgo no la comparto, porque es imposible que las estructuras de lo lógico y de lo matemático, sean legalidades dominantes de la esfera real.

Idealidad aneja: este tipo de idealidad se presenta únicamente anejo a un real, sólo como esencia de un real. Los seres de este tipo, ontológicamente son también objetos ideales; presentan exactamente el mismo acoplamiento de irrealidad y ser-en-sí; la diferencia con el ser de idealidad libre estriba únicamente en lo que atañe al ser de por sí. Ya en principio, no encontramos en estos seres la posición de fluctuación libre de los objetos matemáticos y lógicos. La idealidad aneja es el modo de ser de aquellas estructuras ideales que dondequiera que aparezcan, *forzosamente pertenecen a un no-ideal*. Pertenecen a esta esfera las esencias,

las leyes esenciales, las relaciones esenciales de toda clase, sin distinción de contenidos, y que la Fenomenología pone entre paréntesis.

Creo haber ubicado la esfera del Λόγος dentro de la esfera ideal —con las reservas del caso—. Su género próximo, está representado por los caracteres que afectan a todo ser ideal; y se le atribuyen a éste los siguientes: inespacialidad, intemporalidad, objetividad, ser, ser en sí, necesidad, ausencia de realidad, ausencia de experimentabilidad, ausencia de causalidad, especificidad, invariabilidad, idealidad, es irrealizable, no se nos da empíricamente, y no actúan sobre nosotros. A decir verdad, una investigación fenomenológica de los objetos ideales, no ha sido emprendida ni por Husserl ni por los filósofos de las matemáticas, sino entre otros, por Otto Janssen y N. Hartmann; y éste, predominantemente en su Ética, las características sobredichas, que ya casi vulgarmente le son adjudicadas al ente ideal, vamos a proceder a explicarlas brevemente.

Nicolai Hartmann, por pluma de Emilio Estiú, afirma que la carencia de realidad es una característica común tanto de lo ideal como de lo irreal. Sin embargo, ambos se diferencian en lo que irreal tiene de ser —para— nosotros, mientras que lo ideal tiene su *ser-en-sí* (llamado “objetividad”), independiente de los actos de aprehensión del sujeto. Caracteriza además al ser ideal, su intemporalidad, cualidad que lo diferencia del ser real; las formas; legalidades y relaciones que lo constituyen, están exentas de procesalidad, de existencia concreta e individual, de nacimiento y de muerte.

Alois Müller, halla en los entes ideales, tres caracteres: 1) ser: ellos “son”; este “son”, significa que no les conviene ninguna forma ningún valor; son independientemente del yo; 2) intemporalidad: están yuxta y extra el tiempo; 3) idealidad: entre ellos no se da ningún enlace de causa y afecto.

Husserl, en sus Investigaciones Lógicas col. I, párrafo 22³, abunda en descripciones acerca del ser ideal. Resumiéndolas, obtenemos dos notas: 1) la *exención de todo “contenido existencial”*, y 2) la *ausencia de toda “temporalidad”*, podría objetarse que Husserl atribuye estas notas no al ser ideal sino al sentido de las leyes ideales. Empero, al final de este párrafo, todas las diferencias entre la ley real y la ideal, son declaradas como correspondientes a la “fundamental diferencia entre los objetos ideales y los objetos reales”. Otra característica que distingue Husserl es, la *objetividad del ser ideal*, y lo hace en lo restante de su polémica contra el psicologismo. También la confiere Hartmann, en el cual llega a su cúspide el dramático y terrible esfuerzo de los fenomenólogos por evadir del subjetivismo.

Dos notas que pueden descubrirse en el ser ideal son: el ser en sí, y la invariabilidad: el *ser en sí*, significa, que el objeto ideal no es ficticio, creación subjetiva del hombre, sino que existe con independencia de éste. Y en cuanto a su *invariabilidad*: permanece idéntico, inmutable, sin sufrir modificación alguna en su ser. Por ejemplo: $2 + 2 = 4$; esta relación, permanece invariable en cuanto tal, inalterable a través del tiempo; en ella no se produce devenir alguno, como en el caso de los entes reales. Podrían haber otras relaciones, como $2 + 3 = 5$; pero acá no se trata de la misma relación, sino de otra diversa que en cuanto tal, es inmutable. 2 más 2 han sido, son y serán siempre 4.

El ser ideal además, *carece de causalidad*: no es válida para él la conexión causal; esto, debido a que ella implica, además de un ejemplo de localización, un cambio de estado que sólo puede acontecer en el tiempo. Los entes ideales se hallan vinculados entre sí no por este

nexo, sino más bien por relaciones de fundamentación, de principio y consecuencia, de subordinación, coordinación, etc. Todas ellas, enlaces alusivos al puro contenido óntico (consistencia) del objeto, no a su ubicación e inclusión en el curso de un acontecer.

Otra nota que suele hallársele es, su *universalidad*: los objetos ideales, por sus recíprocas relaciones, quedan distribuidos en un cuerpo orgánico de géneros y especies, desde las supremas universalidades hasta las especies ínfimas. Jamás alcanzan la determinación individual, pues aun las especies ínfimas admiten una multiplicidad abierta de casos singulares que les confieran realización. Por ello, pese a las diferencias referentes a la mayor o menor especificación de su contenido óntico, poseen los objetos ideales siempre universalidad.

Se trata entonces de una propiedad que, afectando a aquella naturaleza que es la materia de lo eidético, adjudica al objeto ideal una índole especial en virtud de la cual, es imposible su asimilación a las naturalezas reales.

E. Husserl y Nicolai Hartmann coinciden en llamar a este peculiarísimo carácter del ser ideal, “*especificidad*”. Esta nota significa una condición mínima: para que algo sea ideal es preciso que, por lo menos, sea especie. Se excluye por tanto de los seres ideales, al ser individual; el ser individual no posee aquella forma de lo eidético. La “*especificidad*” corresponde a una caracterización del ser ideal desde el punto de vista ontológico. Coinciden en ella Husserl y Hartmann, al llamarle el primero “*intemporalidad*”, y el segundo, “*ingravidez*”. El primero no le asigna fundamento a la intemporalidad; y el segundo, se refiere a la exclusión de todo contenido existencial.

Otra cualidad que en el ente ideal descubre Husserl, es el ser absolutamente *irrealizable*; esto significa, la universalidad. Como quiera que ésta se opone al ser individual de lo existente, hace irrealizable al ser ideal; se constituye esta cualidad entonces como la forma de lo eidético. No niega Husserl que en el mundo físico y mental, se realicen en cierto modo los seres ideales; niega sin embargo que éstos, tomados formalmente, puedan realizarse.

No obstante, intemporalidad e ingravidez, adolecen de dos defectos: en primer lugar, son de índole puramente negativa; en segundo lugar, les falta fundamentación. Respecto a esto último, Hartmann dice por ejemplo que la ingravidez es algo de suyo inteligible y sin el recurso de una fundamentación; que no es menester inquirir su causa. Empero, no se tiene potestad para atribuir a la ingravidez la falta de fundamentación. Se entiende por universalidad (o especificidad) del ente ideal, el carácter formal y eidético de su aplicación: la indiferencia que ofrece frente a las contingencialidades e individualidades de los objetos que pertenecen o pudieran pertenecer, a su esfera de aplicación.

Podría existir un posible objetante que se opusiera a la especificidad de las formaciones lógicas. Escuchémoslo: diría él que existen objetos ideales verdaderamente exentos de toda especificidad: hacemos referencia a los pensamientos singulares: los que intenden a un objeto que está ahí delante puesto (“esta estrella”). La esfera de aplicabilidad de este pensamiento, no es otra cosa que ese objeto. Un objeto jamás lo pensamos como igual a otro; a lo sumo, objetivamente podrá ser idéntico a otro; pero en cuanto lo tomamos en consideración por medio del Λόγος, ese objeto individual es sui generis. Pudiera aparecer que cuando pensamos, verbigracia, en cada una de las unidades que constituyen el número cinco, el Λόγος no la halla diferente de los demás; pero en este caso ya no es un pensamiento singular, sino sólo individual. La esencia necesaria que el pensamiento singular descubre en su objeto es,

precisamente aquello que lo distingue de cualquier otro; y para esto, será preciso que ingresen a acrecentar el ámbito de su esencia, cualidades tipificantes que, considerado su objeto plural o específicamente, eran parte de la “propiedad” o el “accidente”. Así por ejemplo: frente a dos perlas idénticas, aquélla que la tomo en consideración, para diferenciarse de la otra, le adjudicaré dentro de su “sustancia” cualidades tales como el estar al lado derecho, etc., etc. Nos diría que hay pensamientos singulares que, indudablemente, no se les puede negar su carácter lógico; que la función lógica expresada en “esta E”, lo que nos está diciendo es que un individuo determinado es miembro de la clase E; el establecimiento de esta relación, claro está, sin ser expresamente judicativa o atributiva, establece una relación que tiene carácter lógico, toda vez que ella encierra tácitamente una atribución. Podría argüirse empero, contra esto, que aquellas nimias cualidades a su vez tienen un sinnúmero de casos singulares que les ofrecen realización, de manera que el pensamiento singular siempre lleva consigo la especificidad. No obstante, nuestro objetante replicaría que estas cualidades, si bien son en sí mismas específicas, el Λόγος las descubre sólo en tanto se dirige a un ente singularmente por él aprehendido; ellas nacen para presentar a ese único objeto, siendo *sus* cualidades, y *en su conjunto*, integran una esencia individual; son patrimonio exclusivo de ese pensamiento singular, y su aplicabilidad se limita al objeto en el cual por aquél nacieron.

Hasta aquí, el supuesto objetante contra la especificidad. Yo le replicaría al objetante, lo siguiente: el concepto sobre un ente individual que refleje hasta sus rasgos peculiares *individualizantes*, sin implicar judicación, y aun sin implicar su sumisión a un conjunto, como por ejemplo, “Boby”, eso no es un concepto, sino una representación, dado que el concepto se caracteriza por ser una imagen abstracta común a una pluralidad de entidades. Las representaciones, lo son de entidades individuales y concretas; e inclusive podemos valernos de vocablos genéricos, para referirnos a estas entidades individuales, como es el caso de “la nebulosa de Orión”. La palabra genérica no denota que se trate de un concepto, toda vez que esta expresión: “nebulosa”, la está aplicando a un ente singular; por lo tanto, de lo que se trata es, de una imagen concreta, y no de una formación lógica. Es verdad que las palabras generales remiten a conceptos generales, por ejemplo, “nebulosa”. Pero en la imagen del ejemplo, la imagen utiliza la universalidad y abstracción que implica la palabra, para referirla a una entidad concreta. La palabra es solamente el medio o recurso, y lo que cuenta no es esto sino el referente del reflejo. De otra parte, el lenguaje no cuenta, sino la referencia. Si digo: “la estatuilla” para referirme a la estatuilla que yace en mi vivienda, lo que cuenta no es las palabras con las que se hace referencia a la entidad, sino el hacer referencia a la misma; y para esto, tan eficiente es “estatuilla” como “X”

Se le puede tipificar al ser ideal, también desde el punto de vista gnoseológico: 1) *no se nos da empíricamente*, ya que carece de individualidad —se nos dice—; experiencia sensible podemos tener solamente de lo temporal e individual. En tal virtud, su conocimiento no es sensible sino a priori; 2) las objetividades ideales *no “actúan” sobre nosotros*; si nos oponen alguna resistencia, es debido ello a su ser en sí: a su autonomía. De manera que no se les conoce mediante actos trascendentes emocionales, sino intelectuales; éstos no conmueven la realidad del sujeto.

Ahora bien: la necesidad existencial de lo ideal, no significa que algo debe ser “mentalmente necesario”, sino “ontológicamente necesario”; de manera que se trata de una necesidad de ser y no del pensamiento. Además: se llega al conocimiento de lo ideal, por medio de intuiciones ideales o intelectuales; la intelección de lo ideal se manifiesta como *necesaria*, ya que allí dominan idealidades necesarias y esenciales.

Sea permitido ahora acotar este tema haciendo un enfoque del ente ideal en tanto pensamiento, para procurar descubrir cuál es el testimonio que nos garantiza su existencia. Veamos primeramente que no son un testimonio de su existencia, ni el ser producto de la abstracción, ni el ser objetivo.

La abstracción, es una operación mediante la cual cualquier cosa es escogida como objeto de percepción, atención, consideración, observación, estudio, investigación, etc., y aislada de otros objetos con los cuales se halla en una vinculación cualquiera.

Dos aspectos presenta la abstracción: 1) aislar la cosa elegida de las otras con las cuales se encuentra en relación (el abstraer de); y 2) tomar como objeto específico de consideración, aquél con que éste queda aislado.

Aristóteles, refiriéndose a la abstracción, expresa: “El matemático despoja a las cosas de todas las cualidades sensibles (peso, ligereza, dureza, etc.) y las reduce a la cantidad discreta y continua; el físico prescinde de todas las determinaciones del ser que no se reduzcan al movimiento. De análoga manera el filósofo despoja al ser de todas las determinaciones particulares (cantidad, movimiento, etc.) y se limita a considerarlo sólo en cuanto ser” (Aristóteles, *Met.*, XI, 3, 1061 a 28 ss.).

La lógica de Port Royal da análoga manifestación, expresando: “La limitación de nuestra mente hace que no podamos comprender las cosas compuestas, sino considerándolas en sus partes y contemplando las diferentes caras que nos enfrentan y esto es lo que se suele denominar generalmente “conocer por abstracción”.

De acuerdo a esto, nos parece legítimo asumir, que al pensamiento lo concebimos gracias a la abstracción. Esto es: lo abstraemos de los elementos materiales que le son adyacentes (pensar, sujeto pensante, etc.), gracias a lo cual podemos concebirlo; al abstraerlo, nos ponemos en contacto con la objetividad de la formación o relación abstraída. Sépase, no obstante, que lo anterior no significa que el pensamiento sea producto de esta operación abstractiva que lo separa de esos elementos: al pensamiento en cuanto tal, ya constituido, le es trascendente el que un sujeto pensante para aprehenderlo cognoscitivamente, necesite abstraerlo o no.

Viene a colación ahora un detalle: se asegura que el ser ideal es autónomo: posee categorías propias que lo separan de las otras esferas; y Nicolai Hartmann afirma que todo ser ideal es tal, “en tanto que se puedan demostrar su independencia ontológica y gnoseológica” (*Ethik*, Berlín, 1, 1933, P. 133). Ahora bien: la objetividad o ser en sí del pensamiento, significa que existe independientemente del pensar. Se ha querido anular esta característica: se arguye que los entes lógicos y matemáticos – que constituyen el campo fundamental del ser ideal – no existen independiente del pensamiento (aludimos a la experiencia anímica), sino en el pensar lógico y matemático: son estudiados por la Lógica y por las disciplinas matemáticas. En consecuencia, se colige de esto, que los entes ideales carecen de ser en sí.

Pero: es falso que los entes matemáticos y lógicos se encuentren en el pensar. Así como el planeta Neptuno, no porque se le divise por medio del telescopio, se deba de encontrar en éste, también los entes ideales, no por el hecho de ser divisados por el pensar, van a existir en él. Y los principios lógicos por ejemplo, una vez establecidos en el espíritu colectivo, el filósofo se somete a ellos, no los crea ad hoc, a su antojo; así, el principio de tercio excluido, ya regía para el operar racional de la humana especie, ignorado, antes de que el Estagirita

tomara conciencia de su existencia. El origen psíquico de estas entidades, no obsta para que asuman objetividad y ser-en-sí en el espíritu colectivo.

Pero la objetividad del pensamiento, no denota que éste exista formando una agrupación o reino de lo lógico, similarmente a las Ideas platónicas, y separado de los objetos reales. Si esto fuera así, ello implicaría que se le atribuye el dónde, categoría incompatible con su naturaleza ideal. Y esto lo prueba N. Hartmann: es justa la independencia del objeto ideal; pero no se le debe elevar a la categoría de un aislamiento: dice: “Echte Selbständigkeit und falsche Isolierung des idealen Gegenstandes” (*Zur Grundlegung der Ontologie*, Cap. 44, b). Hay que guardarse no sólo de la ilusión de concebir la idealidad como absorbida por las cosas o los conceptos, sino también de considerarla, a la manera platónica, como una esfera flotante sobre el mundo de la realidad. Dice N. Hartmann: “... no existe ningún fundamento para considerar las relaciones ideales inteligidas a priori como algo que existiese aisladamente, junto al mundo de lo real, un segundo mundo” (Ibid.).

Se encuentran en el transcurso de la filosofía, a creces los errores de toda clase. Desde el platonismo, repetidamente se han querido colocar a la esfera de las esencias o la de lo matemático, como un segundo mundo de cosas frente al de lo real.

Objeta Hartmann, que lo que aparece aislado como objeto de determinada intelección, no requiere ser aislado en sí. Además: al desglosar el ser de lo general y las esencias de la estructura de lo real, esto equivaldría a lesionar la unidad del mundo, pues en éste las maneras de ser, pese a su heterogeneidad, están firmemente unidas.

Tampoco se quiere indicar con aquella atribuida objetividad, que los pensamientos existían, “antes” de ser “producidos” por el hombre, o que aunque no hubieran sujetos pensantes ni cosas pensadas, ellos existirían, o que cuando dejara de existir el género humano, ellos “seguirían” “aún” existiendo. De esta engañosa creencia son muchísimos los espíritus que participan. Y esto se ilustrará con una cita de Frege, quien para explicar que “el concepto es algo objetivo, que no es construido por obra nuestra”, dice que es “algo completamente independiente de la circunstancia de hallarnos despiertos o dormidos, vivos o no; una cosa que vale y que *valdrá* objetivamente y *por siempre*, independientemente de la existencia de seres que reconozcan o no esta verdad”.

Todo esto implicaría atribuir a un objeto atemporal como es el ideal, el “cuándo” – salvo que se haga con fines didácticos y en relación al sujeto –; esto es, la categoría del tiempo. El reclamar el “dónde” o el “cuándo” para los pensamientos, es como juzgar que una sinfonía debe impresionar nuestros órganos visuales; de lo contrario, aunque la escucháramos, no existe; y que la visibilidad es la razón de la existencia de todo objeto.

De manera que los pensamientos, una vez constituidos por obra humana, en el espíritu colectivo, son atemporales e inespaciales: están allende el tiempo y el espacio, éstos no les afectan. Entiéndase: toda vez que en el trato directo de la humana mente racional, con la realidad material, se impone el imperio de sus exigencias racionales. Dichas exigencias son idealizadas y formalizadas en el espíritu colectivo de una comunidad. Dichas idealizaciones son las estructuras lógicas y lógico-matemáticas, que teniendo un origen humano y temporal, asumen, por idealización o creación humana, ese extraño status de “idealidad”.

Yo admito que el pensamiento, incluidas las estructuras lógicas, es “ideal”: esto es, le asisten categorías irreducibles a las del mundo “real” (implicancia, atemporalidad,

inespacialidad, apodicticidad...). Pero no por esto, estoy negando el nexo genético del pensamiento, con respecto al mundo "real": el pensamiento (la formación lógica) es forjado por la mente racional, y una vez forjado, es por ella elevado al mundo del espíritu colectivo, de la manera como las mentes que disfrutan de una creación artística la elevan al mundo del espíritu colectivo de la comunidad.. El pensamiento, en ese nuevo status, se metamorfosea: se constituye en una forma abstracta e idealizada, exenta de subjetividad.

Esa apodicticidad y los demás rasgos de "idealidad" que adquiere, es lo que crea la ilusión de que la estructura lógico-matemática no es creación humana y que no tiene nexo genético con el mundo "real". Precisamente por su carácter formal, la estructura lógica es específica, y al ser esto, no admite "desacatos" por parte de la subjetividad individual.

En el supuesto negado de que las estructuras lógicas y matemáticas no tuvieran un origen antropógeno: entonces, teniendo las categorías de la idealidad, cuál sería su razón de ser. Se me responderá: preguntarse por su origen, es una pregunta fuera de lugar, como preguntar por el color de una sinfonía; y así, se diría, sólo cabe inquirir por el origen de lo temporal, pero que está fuera de lugar el preguntar por el origen de lo atemporal. Respondería yo: muy bien: pero entonces, si no tienen origen, de todas maneras deben de tener su razón de ser: por qué existen: si no las puso un principio metafísico o divino porque son a-temporales, si el transcurrir del tiempo no les afecta, en tanto que no se conoce otra entidad en el Universo que no esté afectada por el tiempo, cómo se justifica entonces su a-temporalidad. Considero que los fenomenólogos, autores de esta tesis de la a-temporalidad, nos deben una respuesta, más aun, cuando como en el caso de Nicolai Hartmann, se postula que lo lógico es base estructural de las relaciones "reales". No dar cuenta de la "razón suficiente" de una postulada entidad, invalida el planteamiento.

Entendamos pues en qué sentido debe juzgarse la objetividad del pensamiento: que es independiente del sujeto que lo captura. Y esa objetividad la captamos mediante la abstracción. Si aprehendemos un determinado pensamiento discursivamente, para luego estudiarle, podremos percatarnos que, en su objetividad, lo hemos estimado por abstracción; es decir que, lo hubiéramos querido o no, fue preciso desligarlo de otros elementos, con los cuales y sin la intervención de alguna entidad que los excluya, jamás ese pensamiento se daría espontáneamente en la existencia.

Pero además recuérdese que no todo lo que es concebido a base de abstracción, es por ello también objetivo; por ejemplo: el producto del acto de imaginar, puede ser una imagen o representación. Tal imagen, puedo abstraerla del sujeto, del acto, del objeto, etc.; y sin embargo, en tanto que no se incorpore al espíritu colectivo de la comunidad, no es objetiva: no se impone de la misma manera para una pluralidad de sujetos cognoscentes: cada cual tendrá una imagen diferente, no la imagen en cuestión. No es como el triángulo por ejemplo (no en cuanto imagen sino en cuanto objeto matemático), que se impone por igual para todas las conciencias que acepten las premisas de su constitución.

Y no todo lo que es objetivo, es por ello también ideal: verbigracia, el pétalo de una rosa: nosotros lo abstraemos, y de hecho se puede imponer ante varias conciencias simultáneamente como una objetividad dicho pétalo: sea ante la visión directa, ante el microscopio o el periscopio, ante el olfato o el tacto, ante el daltónico y ante el que tiene visión normal. Y, por cierto que esta objetividad es ajena a la estructura categorial de los entes ideales en el presente caso.

Por tanto, no todo lo que se aprehende por abstracción, es objetivo; y no todo lo que es objetivo es ideal. Esquemmatizando:

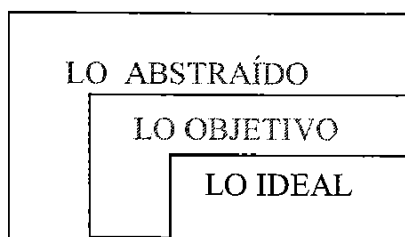


Fig. 1

Ahora bien: nótese que en los ejemplos propuestos, en los tres hacen mella el subjetivismo y relativismo gnoseológicos. Ya Bertrand Russell hacía hincapié en que no siempre hay acuerdo entre los datos cognoscitivos de una o varias personas ante un mismo objeto; y que está debilitada toda garantía de la objetividad de dicho "objeto" (Bertrand Russell, "Los Problemas de la Filosofía"); esta opinión, con variados matices de interpretación, va a ser sostenida también por los escépticos, Protágoras, Spengler, etc., etc.

Los "tropos" de Enesidemo, parece que quebrantaran la objetividad de los objetos físicos. En efecto, el pétalo en referencia variará según su posición frente al sujeto, o según que se le aprehenda intuitiva, perceptiva o discursivamente. También parecen quebrantar la objetividad del pensamiento: cierto silogismo no aparecerá igual ante un genio, ante un torpe, y ante un idiota, que ni siquiera lo aprehende.

Empero, nos podemos desligar del subjetivismo y relativismo citados, y que afectan la objetividad de los objetos físicos y lógicos, Referente a los objetos físicos: para ellos, los tropos tienen habitáculo tan sólo en el ámbito especulativo; si en la vida práctica o el saber de las ciencias positivas, se considera que para toda persona normal, ese pétalo debe existir, es pues porque dicho pétalo posee objetividad: se impone a todos los sujetos por igual, por la objetividad sobrecogedora que provee la práctica del trato experiencial con la realidad exterior. Ahora bien: tratándose de los pensamientos, eliminamos los tropos, pero por una vía muy diferente: frente a un silogismo en Ferio por ejemplo (cuando lo hemos comprendido), estamos seguros que cualquier ser que no lo conciba como nosotros, está equivocado; es decir, ese silogismo se nos impone intuitivamente y por necesidad; captamos por medio de la intuición intelectual una relación de necesidad, cualidad que no se da en los objetos de la esfera real.

Todo el examen anterior nos lleva a inferir lo siguiente: lo que explica la existencia del Λόγος —y en general, del ente ideal— pese a su carencia de realidad, no estriba en ser capturado por vía de la abstracción, ni aun en el ser objetivo, sino más bien, en el imponerse a nuestra conciencia de manera intuitiva y necesaria.

II. – RASGOS SUI GENERIS DEL PRINCIPIO

FORMAL DEL PENSAMIENTO.

Toca ahora examinar las características que el λόγος reúne, no ya en cuanto es un ente ideal, sino en lo que tiene de privativo; vale decir, en lo que tiene de racional, o lógico. Por supuesto que no me refiero a ese λόγος que es causa o sustancia del mundo (a lo Heráclito o Anaxágoras), ni a ese otro Λόγος entendido como persona divina (el de los Padres Apologistas). Por eso ya Martín Heidegger establecía una diferencia entre Λόγος y λόγος. Λόγος (en mayúsculas) es según él, la unidad de ser y pensar; o sea, fundamentalmente, la esencia del lenguaje; λόγος (en minúsculas), se refiere al carácter fundamental del pensar, vale decir, el λέγειν parmenídico, y la dialéctica de Platón y de Hegel.

Ante todo: la palabra más adecuada para referirnos a este principio del pensamiento, tiene que ser aquélla que tomamos del idioma griego. Según Heidegger, la lengua griega y sólo ella, es Λόγος; no es pues una simple lengua como las lenguas europeas conocidas. En la lengua griega, lo dicho en ella, es a la vez y predominantemente, aquello que lo dicho nombra. Al escuchar en griego una palabra, seguimos su λέγειν, su presentar inmediato. Lo que dicha palabra presenta es lo “proyacente” (*das Vorliegende*, el ὑποκείμενον). Mediante la palabra oída en griego, acudimos inmediatamente a la cosa proyacente, y no primeramente a una simple significación verbal.

El autor citado, se encarga de señalar la importancia de los significados de λέγειν y de λόγος. Acerca de la reflexión que merece el vocablo λέγειν, dice: “Es verdad que la tal reflexibilidad será a los ojos de un hombre de nuestros días una cosa extravagante por demás si no absurda, y en todo caso inútil. Pero tal vez nos sea permitido recordarle que esta palabra curiosa: λέγειν y λόγος, o sea lo que esta palabra designa, es el origen de la lógica occidental”.

Sin el λέγειν de esta lógica el hombre actual carecería de motocicleta. Tampoco habría aeroplanos, ni turbinas, ni comisiones de energía atómica. Sin este λέγειν y su λόγος no habría tampoco un tratado de la Trinidad de la fe cristiana, ni una interpretación teológica del concepto de la segunda persona de la divinidad. Sin este λέγειν y su λόγος no habría una época de las luces. Sin este λέγειν no habría un materialismo dialéctico. Sin el λόγος de la lógica el mundo tendría un aspecto diferente (Heidegger, M., 2005).

Solicitamos permiso para puntualizar sintéticamente, las determinaciones que nos es posible descubrir en el Λόγος: él es un principio del pensamiento que intende hacia los centros de resistencia, elevándolos a la dignidad de objetos, elevando el “medio” a la dimensión de “mundo”; y esto lo logra en base a la creación de esencias a dichos objetos. Es un principio racionalizador de la realidad, que hace aparecer la llamada “esencia” del objeto

valiéndose de la reunión o síntesis de las cualidades de éste. Este modesto esbozo guarda una admirable armonía con las variadas apreciaciones que del principio en cuestión, nos traen diversas autoridades del pensamiento. Tomaremos algunas ideas de esos tratadistas, como un desarrollo del presente esbozo, expresando algunas veces por boca de esas autoridades, lo que al método fenomenológico le corresponde manifestar.

Para exponer las cualidades del principio en cuestión, autorícesenos recordarles las ideas que sobre el respecto nos trae Martín Heidegger. El, predominantemente se refiere claro está, al pensar; esto es, al discurso; y por ello, no todas las notas que le asigna deben ser aplicables a un pensamiento simple y elemental como es el concepto. Pero recuérdese que aquí estamos caracterizando al λόγος en general; más adelante ya se procurará ser estricto para determinar cuáles de estas notas convienen específicamente a una de las funciones del λόγος cual es la presentativa. Estas ideas las cosechamos precisamente de la obra “¿Qué Significa Pensar?”:

Nosotros nos vemos en las trayectorias del pensar occidental-europeo. Ahora bien: la doctrina de este pensar, se denomina “Lógica”, ya que el pensar se desarrolla en el λέγειν del Λόγος. Pero se necesita indagar cuál es el designio o destino de este pensar: qué es aquello que nos convoca a pensar; y al indagarlo, descubrimos de paso los rasgos esenciales del pensar.

Vamos a tomar como objeto de nuestra indagación, un dicho de Parménides: Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἐμμένει. Tal aforismo, en su traducción ordinaria, significa: “se requiere decir y pensar que el ente es”. Pero vamos a estudiar más a fondo el significado de cada uno de sus términos.

En cuanto a χρὴ, el significado preciso es siempre “se requiere”, de manera que no hay dificultad.

En lo que concierne a λέγειν: este vocablo significa sin duda, “decir”, “relatar”, “narrar”. Pero adviértase que λέγειν como “decir”, no se refiere al hablar en el sentido de la acción de los órganos del aparato fonador.

Hay que meditar en primer lugar, por qué los griegos denominaban al “decir” por medio del término “λέγειν”. Λέγειν no significa en manera alguna “hablar”: no alude al lenguaje y a los sucesos que en él tienen lugar. “Λέγειν”, es la misma palabra que la latina “legere” y la alemana “legen” (poner). Ahora bien: todo cuanto sea *poner*, como por ejemplo, pro-poner, ex-poner, poner a consideración, etc., es aquel “λέγειν” del griego. Si se dice que alguien propone una solicitud, con ello no se significa que coloca el papel sobre la mesa, sino que está tratando de esa solicitud. Y nosotros al pensar sobre un asunto, lo meditamos: lo ponemos a consideración.

Y es que la palabra “λέγειν”, “no significa nunca para los griegos tanto como ‘decir’, como surgido de la nada porque sí, sino que por el contrario, los griegos entienden el decir partiendo del pro-poner, ex-poner y poner a consideración, llamando el tal ‘poner’ por esta razón con la palabra λέγειν”.

Originariamente, Λόγος no significó ni “discurso”, ni “decir”; carecía dicho vocablo de relación inmediata alguna con el lenguaje. El lenguaje, la palabra, el discurso, nada tenían que ver con el Λόγος en el significado inicial de éste. Fue tardíamente cuando aquella palabra

adoptó las significaciones anotadas (el habla). Pero aun así, significando “lenguaje”, “palabra”, “discurso”, “enunciación”, retuvo su originario significado.

El “λέγειν” es un poner. Pero ¿qué significa el poner, en sí mismo? Aquello que se a-pone y se pro-pone, es un subyacente. Ahora bien: algo puede yacer delante de nosotros, sin que nos acerquemos previamente para ponerlo: los montes, los árboles, por ejemplo. Eso que sub-yace (ὑποκείμενον, *subiectum*), en su mayoría no es obra del hombre. Lo sub-yacente aquí en referencia, no lo conciben los griegos como contraste de lo que se yergue: puede ser sub-yacente un álamo talado, o un árbol en pie. Por ello: “θέσις”, no significa en primer lugar “asentar” ni “acción de sentar” sino “lo asentado”: lo que ha ocupado su asiento y sub-yace en calidad de tal.

Platón, al final del libro VI de la Politeia, habla de las ὑπόθεσις, caracterizando los procedimientos de las matemáticas. En este caso, “θέσις” no significa hipótesis en el sentido moderno, ni aun un “mero supuesto”: ὑπόθεσις es el fundamento, el yacimiento de base, eso que para el matemático ya subyace: lo par e impar, las figuras, los ángulos. Esta ὑπόθεσις (el sub-yacer, lo ya sub-yacente), es caracterizada como ὅς φανερά; esto es, lo evidente para cualquiera, lo que no se discute posteriormente. Eso ya sub-yacente está más cerca que nada, está junto a todas las cosas. Es lo que ha acudido antes, pero que corrientemente no nos percatamos de su presencia. Lo asentado significa para los griegos, siempre algo que se ha llegado a su-poner; un su-puesto. Lo puesto es algo que ha quedado liberado a su estar, y no algo causado por nuestra acción que, como secuela, dependería de nosotros.

Lo esencial del yacer, no es su contraste con el estar en pie: más bien, opera en ambos, como factor esencial, el que tanto lo que yace como lo que se yergue, aparecen como acudiendo por su cuenta. Así verbigracia, en la industria editorial se habla de un título recién aparecido; el libro acaba de aparecer: está puesto a la venta, y luego nos puede interesar como algo presente.

El poner, λέγειν, se refiere a lo que yace, lo yacente. Poner es dejar sub-yacer. Si decimos algo de alguna cosa, lo dejamos sub-yacer en calidad de tal o cual, y esto quiere decir a la vez que lo hacemos aparecer. El hacer aparecer y dejar subyacer es la esencia del λέγειν y del λόγος tal como lo concibe la mente griega (Heidegger, M., 2005).

Preciso es ahora, fijar el genuino significado de νοεῖν: no significa “pensar”, sino “percibir”. Pero este percibir, no se toma en el sentido de percibir pasivo, absorber. Hay un percibir receptivo, en el cual yacemos pasivos, sin una activa toma de posición frente a lo percibido. No: “en el νοεῖν lo percibido nos interesa de tal manera que lo anteponemos especialmente para emprender algo con ello. ¿Y dónde recibimos lo que hemos de percibir? ¿Cómo lo anteponemos? lo tomamos en consideración. Mas lo así tomado en consideración es dejado, precisamente, tal cual es. El tomar-en-consideración no opera sobre lo así tomado. El “tomar-en-consideración es: mantener algo en consideración”.

Es por ello que νόος y νοῦς, que más tarde van a tomar el significado de “razón”, primitivamente todavía no lo tienen; νόος quiere decir, el meditar que tiene algo en la mente y lo toma a pechos. Por ello significa también a la vez, lo que, se entiende por olfatear, husmeo, tener viento de algo, pese a que se suele dar uso a estas palabras al referirnos a los animales y a la caza.

El husmear humano es el barrunto; pero esto se puede mensurar también con una medida lógica. Así por ejemplo el candidato a un examen, no tiene el menor barrunto del asunto: barrunto significa aquí, un bajo nivel de preparación para el genuino saber. Pero la antigua palabra “barruntar”, siguiendo la etimología alemana, significa otra cosa: algo se me viene encima, me sobreviene. “El barruntar propiamente dicho es la manera en que algo esencial se nos viene encima dándonos así a considerar para que lo mantengamos en consideración. En base a lo anterior, se traduce el *voeĩv* por: tomar en consideración.

Ahora bien: los significados del *λέγειν* y de *voeĩv* hasta acá dilucidados, constituyen los rasgos esenciales del pensar, manifestados aún en sus albores. Conviene distinguir los siguientes aspectos:

En la frase de Parménides a que se hace referencia, puede darse una explicación de por qué *λέγειν* precede a *voeĩv*: el dejar-subyacer-, tiene que aportarnos algo primeramente, a fin de que luego pueda ser tomado en consideración como un sujeto. Pero además: el *λέγειν* en cuando poner, es también a la vez un *legere*: un leer; por eso, va más allá del *voeĩv*, ya que vuelve a recoger y guardar como algo recogido, aquello que el *voeĩv* toma en consideración. Como *legere*, significa pues además “reunir”, “recoger”.

“*Légo*”, *légein*”, en latín “*legere*”, es un vocablo idéntico al alemán “*lesen*”. El significado de “*lesen*” es poner una cosa al lado de otra, juntarlas; o sea: reunir. Y de ello dan cuenta estos significados: *ahren lesen* (espigar), *holz lensen* (juntar leña), *die Weinlese* (la vendimia), *die Auslese* (la selección).

Ilustraremos lo anterior. Acerca del *λέγειν*, nos es útil un pasaje de Homero en su *Odisea* (XXIV, 106): alude al encuentro con Agamenón en el mundo subterráneo, de los pretendientes muertos a golpes, a quienes él les dice: “*Amphimedon* ¿qué os ha ocurrido, que todos vosotros, tan señalados y de la misma edad, bajáis hundidos en la oscuridad de la tierra? Difícilmente se podrían *reunir* (*λέξαντο*) en una Polis tantos nobles hombres”. Y en torno al *lógos*, dice Aristóteles en su *Física* (IX, I, 252 a 13): “*ταξις δὲ πασα λόγος*”: “pero todo orden tiene el carácter de la reunión”.

Heráclito por su parte, daba al *Λόγος*, a la vez que la acepción de “palabra”, la de “reunión”. Y el *Λόγος* en su sentido de reunión, lo vamos a notar en dos fragmentos suyos:

Frag. 1: “Pero mientras el *lógos* permanece constante, los hombres parecen no concebirlo (*ἄξύνετοι*), tanto antes de que lo hayan oído, como después de haberlo oído. En efecto, todo llega a ser ente *κατὰ τὸν λόγον τόνδε*, conforme y en virtud de este *Λόγος*; pues ellos (los hombres) se asemejan a aquellos que jamás se han atrevido a experimentar algo, aunque intenten hacerlo tanto en palabras como en obras semejantes a las que yo llevo a cabo al dividir cualquier cosa *κατὰ φύσιν*, según el ser, y al aclarar el modo según el cual se conducen. Pero a los otros hombres (los otros hombres, tales como son todos, *οἱ πολλοί*) les sigue siendo oculto lo que hacen propiamente cuando están despiertos, como se les vuelve a ocultar después que lo han hecho en sueños”.

Frag. 2: “Por eso, es necesario seguirlo, es decir, atenerse a lo común (*Zusammen*) del ente; pero mientras el *Λόγος* es, en esencia, entendido como lo común del ente, la multitud vive como si cada uno tuviese su propio entendimiento (sentido)”.

En estos dos fragmentos, lo que se dice del Λόγος, brota con rigor, del significado de la palabra “reunión”. (*Sammlung*). La palabra germana “*Sammlung*” denota: 1) el, reunir (*das Sammeln*) y 2) lo que tiene el carácter de ser reunido (*die Gesamtheit*). De la misma manera, Λόγος significa, en este caso, *lo reunido que reúne (sammelndeGesamtheit)*, lo que reúne originariamente. O sea pues, que la significación de Λόγος no es “sentido”, ni “palabra”, ni “teoría”, ni aun “el sentido de una teoría”, sino más bien, la constante y en sí misma imperante totalidad reunida, que es la que reúne en sentido originario.

Légein y *voeiv* se dan como un ensamblaje: el λέγειν, o sea el dejar-sub-yacer es todo, menos un dejar-estar-echado-ahí, que pasa de largo desdeñosamente. Si dejamos yacer un volcán delante de nosotros tal como yacer, estamos entonces ya en camino, dentro del λέγειν, de mantener en consideración lo que sub-yace. O sea que el λέγειν está tácitamente trazado a los efectos del voeiv. A su vez el voeiv, continúa siendo un λέγειν: al tomar en consideración algo su-jeto, respetamos su subyacer. Respetándolo nos recogemos en lo subyacente, y además vamos recogiendo lo tomado en consideración. Y esto lo hacemos a su vez, para que aparezca tal cual sub-yace de por sí. Este ensamblaje nos lo indica la misma estructura del aforismo, que dice “τὸ λέγειν τε voeiv τε”. Este τε-τε, tiene un significado retrospectivo. Denota que λέγειν y voeiv, dejar-sub-yacer y tomar-en-consideración, van encaminados el uno hacia el otro, y se van compenetrando mutuamente.

El ensamblaje que en el referido aforismo constituyen λέγειν y *noein*, no presupone lo que significa “pensar”, sino que más bien nos orienta primeramente hacia los caracteres fundamentales de lo que en lo sucesivo será determinado como pensar. Recién acá se está preparando la posible restricción del pensar a su concepto fijado por la Lógica. Λέγειν y voeiv, gracias a su ensamblaje, realizan lo que más tarde se denominará sólo efímeramente: *αληθευειν*; esto es, desocultar y mantener desoculto lo revelado.

El λέγειν se refiere a la totalidad originaria reunida del ser; y como éste significa llegar al estado de desocultamiento, ese reunir tendrá por característica fundamental el abrir, el hacer patente. Una sentencia de Heráclito corrobora este detalle: “El soberano, cuya profecía aconteció en Delfos, ουτε λέγει ουτε χρυσται, ni reúne ni oculta, *αλλα σημαίνει*, sino que da señales” (fragmento 93). Acá, reunir es desocultar, hacer patente, y está en oposición a ocultar.

Afirma Heidegger, que la significación fundamental de *lógos* es “habla”. Y en este sentido, Λόγος significa “δηλουν”, *hacer patente aquello de que “se habla”* en el habla. Esta función del habla, ha sido explanada por Aristóteles con mayor rigor, denominándola *αποφαινεσθαι*. El Λόγος *permite ver algo* (φαινεσθαι): aquello de lo cual se habla; y lo permite ver al que habla o a los que hablan unos con otros. Y el habla “permite ver” *απο...*, partiendo de aquello mismo de que se habla. La auténtica habla (ἀπόφανσις), debe reunir la condición de sacarse *lo que habla de* aquello de que se habla; gracias a esto, la comunicación por medio del habla hace accesible al otro aquello de que se habla. Es por lo expuesto, que el Λόγος es ἀπόφανσις.

Sólo porque la función del Λόγος como ἀπόφανσις, consiste en permitir ver algo mostrándolo, es que el *Lógos* puede tener la forma estructural de συνθεσις. Pero este vocablo no debe entenderse aquí en el sentido de unión o enlace de representaciones, un manipular procesos psíquicos. El significado de aquí adopta συν es puramente *apofántico*, y denota: *permitir ver algo en su estar junto con algo, permitir ver algo como algo*.

Y es debido a que el Λόγος es un permitir ver, que es ἀλήθεια (verdad), pues como “permitir ver”, el *Lógos* puede ser verdadero o falso; es decir, el Λόγος saca de su ocultamiento al ente de que se habla, permitiendo verlo, descubrirlo, como no-oculto (Αληθές).

Pues bien: una vez que se denomina a este ensamblaje ἀληθεύειν, se echará por la siguiente vía: el pensar se convierte en el λέγειν del *Lógos*, en el sentido de un *enunciado*. A la vez, se convierte el pensar en un νοεῖν, en el sentido de un *percibir mediante la razón*. Y es a raíz del acoplamiento de ambas definiciones del pensar, como éste es definido según la tradición occidental-europea.

Este acoplamiento de λέγειν y νοεῖν, como enunciado y razón respectivamente, va a cristalizar en lo que los romanos llamarían posteriormente “ratio”, apareciendo entonces el pensar como lo racional. El origen de “ratio” se halla en el verbo “reor” = tomar algo por algo = νοεῖν; y esto significa también: exponer algo como algo; λέγειν. La ratio se convierte en la razón, y de ella se encarga la Lógica.

Consustancial al λέγειν, y por ende al pensamiento, es la racionalidad. José Ortega y Gasset declara, que para que algo sea racional, debe permitir ser descompuesto por nuestra razón en elementos últimos; es decir, debe tener una estructura racional. Se expresa así: “Porque hemos visto, en efecto, que para ser racional algo es menester que se deje resolver en un número finito de últimos elementos. Sólo así es posible la definición. Ahora bien, esa condición implica una estructura determinada, la de continente y contenido finito, la de todo y partes asequibles. A esto podemos llamar la estructura racional. Pero si buscamos por el universo qué orbes de objetos manifiestan tal estructura hallamos que sólo nuestras ideas la poseen íntegramente. El orbe de nuestras ideas goza de un orden y conexión tal, que podemos reducirlo a un alfabeto –como Leibnitz quería– finito de elementos simples”.

Recuérdese que según Leibnitz, Platón y aun Descartes, la racionalidad reside en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos, que Descartes y Leibnitz denominaban “simplices”.

Esto nos lleva a la estimativa de que lo lógico es racional por antonomasia: “Lo ‘lógico’ = racional, por excelencia, es, pues, siempre la operación de inventario que hacemos descomponiendo lo complejo en términos últimos. Por eso Leibniz define formalmente la Lógica como la ciencia de continente et contenido, de la relación entre el continente y el contenido, el compuesto y sus ingredientes. Al llegar a éstos la Lógica termina y tiene que reducirse a contemplarlos. Definido el compuesto se encuentra ante los últimos elementos indefinibles”.

Ahora bien: Un eminente racionalista, Platón, tropezó ya con una inevitable antinomia que la razón anida: el conocer racionalmente es una operación de análisis, de anatomía, por cuanto penetra desde el compuesto hasta sus elementos; pero la mente, al enfrentarse ante aquellos elementos, ya no puede continuar analizando: ante ellos se detiene el análisis o ratio, y sólo cabe la intuición. De manera que, en la misma razón se halla un abismo de irracionalidad.

Otro racionalista, Leibnitz, sostiene lo mismo: *la raison est la liaison ou enchaînement des vérités*; ese enlace no es sino la relación de prueba y consecuencia, de principio y principiado, entre dos proposiciones. La prueba de una proposición consiste en hallar la conexión necesaria entre su sujeto y su predicado. Afirma también Leibniz, muy a su pesar, que la

definición o razón termina a la postre en simple intuición; que la actividad analítica termina en quietud intuitiva, frente a los últimos elementos que son indefinibles.

El significado primario de razón, se identifica con el de λόγος, en cuanto es recoger o reunir, elegir y contar algo como perteneciente a una clase de entes, o enunciar o nombrar algo. Es el significado que le da Homero. Nuestra idea de razón, se halla ligada en el habla grecolatina a dos esenciales raíces; “légo”, “λόγος” en griego, cuyo original significado es: “reunir”, “ligar”. Y “reo”, “ratio” en latín, cuya acepción original es “calcular”, “contar”.

Pero para hallar la esencia del pensar, no nos podemos satisfacer hallando el significado riguroso del aforismo de Parménides, con lo que denotan λέγειν y νοεῖν. Estamos acordes en que el λόγος es lo reunido que reúne, la reunión que desoculta; pero se necesita ahora descubrir el dato de qué es, aquello a que se refieren el λέγειν y el νοεῖν. El aforismo completo de Parménides es: Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἐμμένει. Las dos últimas palabras son de importancia, porque ellas, al fin del aforismo, representan aquello que emite el designio de pensar: aquello que convoca a pensar, y a lo cual están referidos el λέγειν y el νοεῖν. Es menester traducir esos vocablos al griego, y esto sólo se hace posible como un traducir hacia aquello que habla a través de dichos vocablos; y se logra con un salto: el salto de un solo vistazo, que divisa lo que estas palabras, ἐὼν ἐμμεναι dicen escuchándoselas a la griega.

Con dicho salto descubrimos: que ἐὼν nombra *lo presente*; y que ἐμμεναι, εἶνα, significan: *a-sistir*. Ahora bien: a-sistir y presencia, significan: lo presente: lo que permanece enfrentándose a nosotros.

Expresa Heidegger: “Lo que significa pensar solamente podemos inquirirlo si atendemos el designio que se nos ha significado, el λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἐμμεναι, dirigiendo al mismo tiempo la vista en actitud interrogante hacia aquello que es el autor del designio, el ἐὼν ἐμμεναι, el asistir de lo presente, la duplicidad de aquello que nombra la única palabra, el participio de todos los participios, la palabra ἐὼν: presente asistiendo”. El ἐὼν ἐμμεναι es lo fundamental en la esencia del pensar. Es aquello a lo que debe quedar orientado el λέγειν τε νοεῖν τε, a fin de que la esencia del pensar se desarrolle en base al ensamblaje de ambos. El ἐὼν ἐμμεναι vindica para sí, el λέγειν τε νοεῖν τε en consideración de sí mismo. Tan sólo en la medida en que el dejar sub-yacer y el tomar-en-consideración se ensamblan en el ἐὼν ἐμμεναι satisface su ensamblaje a la esencia del pensar tal como es reclamada por el ἐὼν ἐμμεναι. Y es también que gracias al ἐὼν ἐμμεναι (el asistir de lo presente), que habla el χρῆ, el “se requiere”. Puede traducirse entonces al aforismo de Parménides: “Se requiere dejar sub-yacer y tomar-en-consideración el asistir de lo presente”.

Fuimos convocados a estas consideraciones, ante la necesidad de buscar algunos rasgos privativos que peculiaricen a las funciones lógicas expresadas en las formaciones lógicas y lógico-matemáticas; estos rasgos permitirían diferenciarlas de aquellas formaciones “ideales” que sin embargo no pertenecen al dominio de lo estrictamente lógico. Pues bien: considero que todas las funciones matemáticas y lógicas, tienen algo de fundamental: el desocultar: el permitir ver algo, mostrarlo; y esto, mediante la abstracción, el análisis, la síntesis, la deducción, y en parte, la inducción.

Aquello que la función permite ver, ya estaba implicado, implícito, en la matriz de donde se le muestra. Así por ejemplo, en la inferencia lógica: la función lógica —el Λόγος, como yo lo llamo—, “la toma” a dicha matriz “en consideración”; al operar el proceso deductivo, se da con

que su conclusión ya estaba contenida en las premisas y en las reglas de inferencia; lo que hace el procedimiento deductivo es, solamente, extraerla dicha conclusión: esto es, desocultarla, permitir verla, mostrarla. En lo que respecta a los “diagramas de certeza”, la validez o no-validez de la conclusión, se deriva de los valores de certeza.

Con respecto a la inducción o procedimiento inductivo: la explicación de que no es rigurosamente lógico, se encuentra en el “salto inductivo”: que su conclusión conlleva la ilegítima pretensión de aplicarse a entidades desconocidas, y que supone, sin prueba, que pertenecen al mismo conjunto al que pertenecen los casos de las premisas; precisamente el salto inductivo revela el componente de ilogicidad o no-apodicticidad en la referida estructura: es que no se da el desocultamiento (αλεθεια) o descomposición de algo sentido para someterlo a consideración, toda vez que la conclusión del razonamiento inductivo, conlleva la injustificada pretensión de regir para algo que rigurosamente no está contenido en las premisas: no hay pues, en la inducción, el rigor racional o apodicticidad de lo lógico.

Pero se interrogará por qué la forma del pensamiento reúne los caracteres básicos de toda “forma”; es decir: en qué medida se hacen patentes en el λόγος los requisitos de realizar y peculiarizar. Esto lo descubrirá el lector en los postreros capítulos.

III. – EL “CONCEPTO DE OBJETO”

Qué nos sugiere la expresión “concepto”. Para examinar esta cuestión, es menester examinar la Teoría del Concepto que nos otorga la Lógica; para esto, tomemos en consideración la visión que del concepto nos ofrece la fenomenología: la que nos ofrece a través de Alexander Pfänder. Me ocuparé primeramente de lo que este fenomenólogo denomina “concepto de objeto”, para ver si dicha expresión se justifica racionalmente.

Dícese que el citado concepto es aquél que aprehende objetos; que tiene por correlato intencional un sujeto o un predicado de un juicio, poniéndonos así en contacto con una porción mayor o menor del mundo objetivo. Se expresa mediante un término categoremático. Respecto a esto, Guillermo de Occam declara: “De los términos, algunos son categoremáticos y otros sincategoremáticos ... Estos últimos no tienen significado completo y cierto y no significan cosas distintas de las significadas por los categoremata; como en la aritmética, el cero no significa nada por sí mismo, pero agregado a otra cifra adquiere significado”. Y Prisciano expone (II, 15; citado por Abbagnano, Diccionario de filosofía): “Según los dialécticos, las partes del discurso son dos, o sea el nombre y el verbo, ya que sólo estas dos, unidas entre sí, constituyen un discurso completo por sí mismas; a las otras las denominan sincategorematas, o sea consignificantes”. Por cierto que el “concepto objetivo” que tomo en consideración, no es aquél “concepto objetivo” del que hablaba Francisco Suárez y los demás escolásticos, incluidos quienes frente al problema de los universales eran los “realistas”: todos estos autores, con la misma expresión, se referían a algo muy distinto, cual es el “universal entitativo”: éste lo entienden como un ente real, y es la esencia de la cosa: es aquello que los individuos de una especie “son”.

Examinemos el planteamiento de Pfänder: sean por ejemplo los pensamientos: “mi caballo”, “de preferencia guerreros”, “todos los bosques”, “la nación”. Ahora bien: según la opinión de este lógico, conceptos objetivos son únicamente “caballo”, “guerreros”, “bosques”, “nación”, pues la otra parte de los respectivos pensamientos, expresada por los términos sincategoremáticos, está representada por los “conceptos funcionales”. Empero, merece la pregunta: en los pensamientos en referencia, una vez sustraídos sus “conceptos funcionales”, es decir, habiéndoles erradicado por completo todo su operar racional, ¿lo que queda de ellos, será realmente un “concepto objetivo”, como supone este punto de vista? Yo respondo que no:

El pretendido “concepto objetivo”, como tal –por ejemplo, “átomo” –, no existe; es más: su pretendida existencia es un imposible. “Átomo” o “código genético”, como tales, así aislados, no pueden existir, sino formando parte de una proposición, esto es, de alguna estructura lógica: “todos los átomos”, “este código genético”, etc.... Busco la existencia de esta supuesta imagen abstracta, “átomo”, y no la puedo encontrar. Lo que me sale al paso es, una universalidad fundamental que les asiste a todos los miembros del conjunto “átomo”. Se me replicaría: “pero ‘átomo’ es la imagen abstracta que reproduce los rasgos constitutivos de esa universalidad fundamental; tan es así, que la ciencia la simboliza esa imagen, dándole una

nomenclatura convencional, y la comunidad científica la incluye en sus fórmulas legaliformes, tal como lo hace con “la fuerza”, “la energía”, la velocidad”, y otros conceptos”.

Yo respondería: estas entidades, sólo aparentemente subsisten aisladas: en realidad, cada una de estas entidades conlleva implícito un cuantificador. Así por ejemplo, la ciencia, al hablar de “átomo”, no excluye a ningún átomo; tampoco se refiere a un solo átomo, a una unidad, dotada de características peculiares, excluyendo a las demás unidades del conjunto; tampoco se refiere a solamente un sector de individuos dentro del conjunto “átomo”; tampoco está suponiendo una clase nula...: por lo tanto, se colige que la ciencia, al emplear esta categoría “átomo”, se refiere necesariamente a *todos* los individuos que constituyen el conjunto “átomo”; la química, al incluir en sus fórmulas el Cu, se refiere a *todas* las manifestaciones concretas de la sustancia denominada “cobre”; supone que dichas manifestaciones son miembros del conjunto “sustancia cobre”.

Y es que, supuesto que el concepto es referencial, su referencia tiene que ser cuantificada, o no es referencia. Haga usted la prueba de sustraerle a la representación “átomo”, su tácito cuantificador universal: en tal caso, ¿a qué campo objetivo hace referencia la representación “átomo”? no se la hallamos la referencia, y no se la hallamos porque así mutilado, la ha perdido –al perderla, no tiene razón de ser tampoco el categorema “átomo”.

Ahora bien: cualesquiera de estos cuantificadores, e inclusive las funciones expresadas en los individualizantes sincategoremas “este”, “ese”, “aquél”, “alguno”, representa la función lógica del concepto, no solamente por la labor referencial: delimitar en la realidad un referente objetivo, y referir a él un complejo de notas fundamentales: hay otro flanco de estas funciones: en el caso del cuantificador particular, y también en la proposición cuantificada individualmente, tenemos que el cuantificador o alguna otra función lógica, relaciona al referente con una clase universal de la cual es parte integrante: si digo: “algunos átomos”, estoy con ello dejando entrever que hay otros individuos a los que no hago referencia, pero que conjuntamente con mi referente, son partes del conjunto “átomo”. Si declaro “este átomo”, estoy suponiendo tácitamente, que el individuo al cual hago referencia, es uno de los individuos que pertenecen al conjunto “átomo”. Si declaro: “todos los átomos”, estoy suponiendo tácitamente que el conjunto “átomo” es divisible en sus unidades.

Por lo tanto, existe una función lógica más allá – o más acá – del “concepto objetivo”: es una función que además de hacer referencia, establece tácitas relaciones entre el conjunto, sus especies, y las unidades que conforman a éstas: relaciones entre lo universal, lo particular y lo individual. Así, traza los fundamentos del componer, del reunir y del descomponer. También traza los fundamentos del “hacer patente”, la $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$, dado que sobre esta base organizativa, podemos, deductivamente, “hacer patentes” las características de la parte sobre la base del conocimiento del todo, o del todo, conociendo sus partes. Esto supone que en el conjunto está implicada cada una de sus partes y de sus individuos, y viceversa, con carácter de apodicticidad.

En consecuencia: resulta un imposible e impensable, un “concepto de objeto”, sin su cuantificador. Si el categorema “átomo”, tiene para nosotros algún sentido, es porque tácitamente lo aceptamos con un no-declarado cuantificador universal; esto es, que su formación lógica respectiva, ejecuta una referencia a todos los individuos del conjunto “átomo”. Dicho cuantificador es tácito, lo sobreentendemos, y por eso nos da la errónea impresión de que el concepto “átomo” es auto-suficiente, y exento de cuantificador.

El científico, y aun la ontología, manejan sus categorías modales y constitutivas, por su valor instrumental o funcional para modelar la realidad extra-subjetiva, sin preocuparse por saber cuál es el alcance y el status de la imagen abstracta que están manejando; no es de su competencia esa preocupación.

De tal manera que, del denominado “concepto objetivo”, es impensable su ser fuera del contexto; y su contexto natural es la proposición, como el diámetro, que sin la circunferencia no tiene sentido. Como tal, el “concepto objetivo” necesariamente ha de estar determinado por algún cuantificador. Este puede ser universal, particular, positivo o negativo. Ahora bien: el cuantificador representa al λόγος, esto es, la función lógica, dado que la referencia la efectúa dicho cuantificador, y sin él, es impensable la referencia del concepto a su respectivo referente objetivo.

De otra parte, esa función lógica es “principio de determinación”, porque actualiza a la ὕλη representada en nuestro ejemplo por “átomo”: le da acabamiento. La ὕλη es un ὑποκείμενον yacente, principio material o sujeto de cambios. Y ciertamente, ambos, forma y materia, son co-principios que en esta imagen abstracta, cada cual comporta una referencia recíproca hacia su pareja: esto es, así como “átomo” sin su cuantificador, no es nada, el cuantificador, sin “átomo”, tampoco es nada, porque no tendría qué cuantificar: es decir, esta función lógica no tendría un material para ejercerse. No se trata tampoco de que ambos co-principios son cada cual extraño para su pareja, y que circunstancialmente son obligados a yuxtaponerse: no: ninguno de ellos es concebible aislado, con autonomía óntica: me refiero a que en su ser natural, ambos co-principios están, en el concepto, siempre unidos: no hay materia que no esté formalizada, y no hay forma que no esté determinando a la materia.

Eliminar de raíz en un pensamiento todo su proceder racional, no es sino arrebatarle el λόγος, puesto que la esencia de este principio se reduce a su trabajar. Por otro lado: el λόγος, por ser principio, es aquello que explica necesariamente un ser. Y en tanto principio formal, como quiera que tiene que estar necesaria e indisolublemente ligado a la materia de un mismo ser, al desaparecer él, tiene que desaparecer también forzosamente la materia, puesto que ésta existe únicamente en tanto afectada por la forma.

La mutua implicancia de ambos principios, determina que, al privar a los aludidos pensamientos de su λόγος, automáticamente también se les priva de su materia. Y ¿qué cosa es un ente no simple sin forma ni materia?; un absurdo, algo cuya existencia es imposible.

Ahora sí se puede dar respuesta o mejor, aclarar el interrogante que al comienzo se formuló. Carece de sentido preguntarse por la naturaleza de lo que queda en los aludidos pensamientos, puesto que no queda nada. Al sustraer de esos pensamientos sus “conceptos funcionales” –los cuantificadores y “este”, “ese”, “aquel” –, se les arranca una parte de tal índole que arrastra consigo un residuo inseparable; lo que queda no es un “concepto objetivo”, categoremático: no queda nada. Se acostumbra proponer un “concepto” cuyo ser se basta a sí mismo, no precisando para sí de la colaboración de ningún “concepto funcional”, lo cual es inconsistente. El “concepto” que se postula, no es ni siquiera un no-ser: es un contrasentido.

De manera que por adjudicarle autonomía al supuesto “concepto objetivo”, se hace imposible su existencia. Pero igualmente, se le atribuye autonomía a su expresión, considerándola un categorema, condición que hace de ella otro absurdo. Es sabido que el nombre por sí mismo no designa nada; designa, pero sólo en tanto es expresión o ropaje del

respectivo concepto –“funcional” –, ya que es éste es el que verdaderamente designa, o si se quiere, presenta al objeto. Pero como quiera que, según hemos visto, el “concepto” objetivo no puede carecer de la función lógica, las correspondientes expresiones sometidas a ambos halláanse también en una paralela relación de dependencia. Es así que el categorema designa algo pero sólo por virtud de una función lógica expresada a su vez en una sincategorema muchas veces tácito. Según esto: la palabra “mesa” por ejemplo, aislada como la quieren los lógicos, de por sí misma no designa nada. Es recién cuando la unimos a los términos “todas”, “las”, “algunas”, “esta”, “ninguna”, “pocas”, “muchas”, “cualquier”, “estas”, “aquellas”, “mi”, “tus”, etc., muchas de ellas, traducibles en cuantificadores, y además, pudiendo estar presupuestas o tácitas toda vez que se usa aquél categorema, es recién cuando la palabra “mesa” adopta un *significatum*; es decir, recién entonces se completan los términos para la expresión del correspondiente concepto genérico. Y es que toda la función que desempeña el concepto intrínsecamente, se halla concentrada en su función lógica expresada en la respectiva partícula sincategoremática. De tal manera que los fenomenólogos, si querían que los nombres tuvieran significación, han debido reparar en que esta condición era antinómica con su proclamada autonomía. Dicha autonomía les anula su carácter simbólico, haciéndolas huera de todo *significatum*.

Se le asignan además al supuesto “concepto objetivo”, los siguientes caracteres: es un producto del pensar; y como tal, es objetivo; pertenece a la esfera del ente ideal como todo pensamiento, y esto implica que se da a nuestra conciencia, intuitiva y necesariamente.

Se le estima al concepto objetivo (adicione el lector las comillas a la impropia expresión), un producto del pensar, y en esto quiere fundamentarse su objetividad. Se dice que es producto de la abstracción, y como tal, irreducible al mundo subjetivo. Claro que el producto de la concepción lo abstraemos de hecho para poder hablar de él, ya que esto obedece a una exigencia del acto cognoscitivo. Pero la conciencia, para conocer, puede verse precisada a abstraer para su consideración, elementos dispersos o aislados de uno o de varios objetos, de naturaleza ideal o de cualquiera otra. Bien se comprende pues, que la abstracción no es una garantía de un pretendido status de idealidad.

Yo observo que, el que algo sea producto de algún proceso psíquico, no garantiza que ya sea objetivo: el producto de mis sueños es una representación irreal de la fantasía, y el producto de mi recordar, es una imagen mnémica, pero esto queda dentro del ámbito del mundo interior de mi conciencia. Solamente cuando estos productos tienen una importancia social para la comunidad, se constituyen en componentes del espíritu colectivo de la misma. El proceso de reflejar abstractamente las notas fundamentales de una especie, y demarcarlas, también ofrece su fruto, cual es la aprehensión de dichas notas, mediante una imagen abstracta denominada “concepto”; supone funciones de comparación, abstracción, análisis, síntesis, generalización... Puesto que el entorno natural y social es común para los individuos de cada comunidad, resulta que los rasgos comunes que en las especies cada individuo abstrae, coinciden con los que de la misma especie abstraen los demás individuos, y en esto se diferencian estas imágenes abstractas de los productos de mis recuerdos, de mis sueños o mis deseos. Por lo tanto, la coincidencia de aquellas imágenes abstractas, les da una connotación social, y es así que sin proponérselo sus miembros, pasan a formar parte del espíritu colectivo. Asume objetividad, en la medida en que se idealiza y formaliza, depurado de las peculiaridades de la subjetividad de cada individuo que la vive. Objetividad significa, que dicha imagen se independiza de la subjetividad propia de las vivencias privativas de cada conciencia que la vive dicha imagen; significa por ende, que dicha imagen, así formalizada e idealizada, se impone con apodicticidad a las conciencias. De tal manera, la tal imagen es

objetiva con respecto a su acto generador, pero no lo es porque sea producida por dicho acto, sino por su relevancia social. Esa imagen abstracta, que representa a la realidad, no es por cierto el “concepto objetivo”, sino el concepto.

Ahora bien: dicha imagen abstracta, ya formalizada, en el espíritu colectivo, se sustrae a la temporalidad, a la espacialidad, a la causalidad..., vale decir, asume las categorías de la “idealidad”. La única explicación de estas sustracciones es, su formalización e idealización en el espíritu colectivo; no es que la misma entidad o producto mental se haya metamorfoseado: insisto: es una idealización de ese producto mental. Cuando el miembro de esa comunidad, actúa e interviene en el discurso colectivo, entendiéndose con los demás en cuanto a la univocidad de las ideas que manejan, es porque aquella idea formalizada se ha ido imponiendo sobre la mente de cada cual, en la forja de su individual modelo para reflejar los rasgos esenciales de la respectiva especie. La idealidad del concepto pues, es fruto de un trabajo colectivo que sólo se explica por la interacción del hombre en sociedad. Ciertamente el concepto sufre cambios a través de los tiempos, a medida que avanza el proceso cognoscitivo de la comunidad. Es pues difícil aceptar que el concepto de átomo se sustrae a la temporalidad. Inclusive cada concepto puede tener una delimitación geográfica: “matrimonio” por ejemplo, no será igual entre los *Pieles Rojas* y entre los gitanos. Sin embargo, el concepto, tiene una relativa estabilidad: esto es, ha de ser visto comparativamente: en comparación con los hechos de conciencia no-formalizados, y sólo en comparación con ellos, se dan aquéllas sustracciones; mis imágenes oníricas por ejemplo, una vez forjadas, son fugaces, y cada vez que me sobrevienen al plano de mi vida consciente, las vivo con una vivencia singular, irreductible a ninguna otra vivencia; el concepto no tiene ni esta fugacidad, ni esta peculiaridad o individualidad; en este sentido es estable –relativamente. Flota sobre la fugacidad de las vivencias individuales, como flota un fruto de la creación artística, sobre las emociones estéticas individuales de sus usuarios. Esa comparativa estabilidad, es lo que explica la “idealidad” del concepto. Estos rasgos no deben de dar pie para asignarle al concepto el status de carecer de origen, de no tener bases reales, de ser irreductible al mundo material.

Por otro lado: el “concepto” para ser ideal, debiera imponerse a la conciencia humana intuitivamente y con necesidad. Por ejemplo, respecto al número tres: tengo la íntima convicción de que esas tres unidades existen objetivamente, con independencia de que los plutonianos tengan diverso sentido lógico del mío, o de que los diamantes acaso no las conciban. Pero una evidencia así, ni siquiera similar la puedo sentir del inexistente “concepto objetivo”. “Átomo”, ciertamente, se me impone a mí como a todos los espíritus de la comunidad afectada bajo el mismo espíritu colectivo, y por eso es que la comunidad científica le reconoce a “átomo” el mismo significado convencional; pero lo que se me impone con la fuerza de la evidencia, es el producto del esfuerzo de abstracción de la mente racional, cual es esta imagen abstracta de connotación universal: “átomo”; ese fruto me lo ha dado el conceptuar, con operaciones lógicas como la abstracción, la cuantificación o demarcación; la experiencia peculiar con la que cada mente la viva esa abstracción, es otra cosa. De tal manera, lo que se me impone de esa abstracción, y con carácter de evidencia. Necesito puntualizar que, lo que de esa imagen abstracta se me impone con evidencia, no es su ὅλη, sino su estructura lógica, su forma, expresada en su lógica apodicticidad, puesta por el λόγος o función lógica del conceptuar.

Cuál es el sentido de esa imposición del concepto. Veamos: de conformidad con el modelo de “mesa” que manejo, si en lugar de la mesa de madera que veía, veo una de vidrio, la sigo reconociendo como mesa; pero si en lugar de la mesa de madera que veía, me es presentado

un armatoste de madera con cuatro patas sin plano horizontal, a ese objeto, pese a ser de madera, ya no lo puedo reconocer como mesa. Es más: el número de individuos que conforman la respectiva especie, puede variar, pero la imagen abstracta se mantiene incólume ante la variación. Esto es lo que hace declarar a los fenomenólogos, que el ente ideal se impone a la conciencia con carácter de necesidad: que es lo que no puede ser de otra manera. Se explica esta imposición, por su idealización y formalización. Pero definitivamente, lo que se impone no es un inexistente y absurdo “concepto objetivo”: lo que se me impone con evidencia apodíctica es, solamente la estructura lógica del concepto: su materia no, sino tan sólo su forma. Esta forma o función lógica se expresa en los cuantificadores, pero también en otros sincategoremas, tales así: “esta”, “esos”, “aquel”, “mi”, “tus”. La parte *hylética* de la idea abstracta, es la parte no-lógica, y la función que desempeña, se la hace desempeñar el λόγος; tal es así que las notas del concepto, se encuentran estructuradas, organizadas, delimitadas, y haciendo referencia hacia un ámbito demarcado de la realidad. Es así que, si el armatoste de madera sin tablero horizontal, no lo acepto como “mesa”, es porque no armoniza con aquella ὅλη del concepto; pero no armoniza, porque así lo ha impuesto la función lógica referencial del mismo. Es impensable que esa parte *hylética*, exenta de toda heterónoma función lógica, por sí sola, fuera capaz de imponerse a la conciencia individual: la fuerza impositiva está en la apodicticidad, la cual es puesta solamente por la función del λόγος; por ejemplo: la relación de subordinación de la parte con respecto al todo: del “algunos” con respecto al “todo”, la delimitación del contenido, entre los rasgos esenciales y los que no lo son. Se me impone la imagen abstracta del espíritu colectivo, porque así idealizada y formalizada, perdió individualidad y se hizo específica; así, pudo asumir un carácter normativo: lo que vale para “a”, a fin de tener autoridad, también ha de regir para a 1, para a 2, para a 3..., y esto solamente puede ejercerlo la específica forma; bajo su labor, la ὅλη o conglomerado de notas del concepto, ya está demarcada e incluida dentro del contexto de una estructura formal; esa ὅλη, sin el λόγος, se extendería hasta la singularidad del caso individual, además de ser desorganizada; no puede no estar afectada por la función lógica, no puede no ser ὅλη; caso de que esta ὅλη tuviera autonomía óntica, este “contenido”, las notas o referencias desorganizadas e individualizadas a ultranza, no tendrían potestad para regir para aquello que rebasa el sector de su individualísimo y singular campo referencial; y no la tendrían, porque la realidad a aplicarse, también individual, dada su singularidad, le sería disímil, esto es, ajena. La parte de la imagen abstracta que sirve de ὅλη al λόγος, por sí sola, no tiene fuerza imperativa para imponer su apodicticidad sobre una pluralidad de conciencias.

El pretendido “concepto de objeto”, ¿tiene por sí solo esa capacidad de imposición, es evidente por sí solo? Yo respondo que no: el denominado “concepto de objeto”, no es sino la parte *hylética* del concepto; y no es esta parte la que se me impone: ante la imagen abstracta “átomo”, la compartida por la comunidad, soy consciente de los rasgos infaltables de *todo* átomo; pero entonces, ya los estoy suponiendo referidos a un ámbito demarcado; en este ejemplo, la clase universal “átomo”. Ahora bien: la apodicticidad se me impone desde la organización y la demarcación de las notas. Siento que me es imposible violentar su estructura, su organización, sus implicancias.

Imponérseme con carácter de evidencia, significa que por más que yo quiera representarme otra cosa, no podré; por ejemplo, me es imposible representarme una circunferencia cuadrada. El contenido del concepto, no es lo que se me impone, debido a que no es lógico: nada impide que conciba a la flor como teniendo pétalos de cobre y a la vez transparentes: es posible que las regularidades de la naturaleza sean diferentes a aquellas con las que estamos habituados, y hagan posibles semejantes flores. Por lo tanto, el contenido (ὅλη) que conforma el concepto corriente de “flor”, no es apodíctico, impositivo. Si el contenido del concepto, no estuviera

acompañado y determinado por la correspondiente función lógica, los conceptos serían contingentes, dado que su contenido es, sus notas; y estas notas, reflejan lo que son las características del referente; las notas que constituyen el concepto, son lo que son las características del referente de dicho concepto. Y si este referente es contingente, como es el caso del mundo real, las notas que componen el concepto también han de ser contingentes. No lo son las que reflejan entidades necesarias como es el caso de “triángulo”: son necesarias, pero lo que se me impone a mi conciencia no es estas notas en sí, sino la apodicticidad de la entidad racional que ellas reflejan: es ésta la que se me impone a través del vehículo que representan las notas de su respectivo concepto. La consecuencia es, que en ninguno de ambos casos, las referencias o componentes *hyléticos* de que consta el concepto, se me imponen con un ser necesario por sí mismo.

Se me imponen es verdad, pero sólo en conjunto: ya demarcadas en cuanto a su extensión entitativa y en cuanto al nivel de generalidad (que algunos llaman “comprensión” del concepto): lo que se me impone en la evidencia es pues, la función lógica de los cuantificadores.

Ahora bien: el “concepto de objeto” de los fenomenólogos, supuestamente está exento de partículas que lo delimiten, como por ejemplo “aquél”. Tal concepto, es el contenido *hylético* al que me vengo refiriendo. Cuando un concepto se me impone, es por su función lógica. Luego, el “concepto de objeto”, no pudiendo imponérseme por sí solo en cuanto tal, no es lógico; y al no ser lógico, no es una formación lógica. Pero ni siquiera es un ente que pertenezca a la esfera de la idealidad, toda vez que no comparte con los entes ideales, este rasgo de la evidencia.

Retomando otro punto: ciertamente, no todo lo que es producto del pensar, es por ello objetivo: muchos permanecen inmersos en la corriente de vivencias del mundo interior del sujeto. Algunos psicólogos, indirectamente adjudican a la intuición la calidad, no del resultado de un proceso discursivo, sino de un proceso discursivo mismo, y que se presenta camuflado bajo la forma de intuición: opinan que el pensamiento intuitivo hace su aparición en instantes de gran tensión emocional, aquellas veces que el sujeto necesita y desea intensamente encontrar solución para ciertos problemas o tareas. En tales circunstancias, es posible que ocurran increíbles aceleraciones en el curso de las corrientes nerviosas; y de esta manera, la conciencia ignora lo ultrarrápido de las ondas de negatividad por los circuitos que corrientemente canalizan los impulsos del pensar. La conciencia percibe de él solamente sus fases inicial y final, y queda sorprendida por el resultado que, sin embargo, se impone con fuerza convincente. Por ello, el individuo dice “yo sé que esto es así”, pero no puede dar una explicación de por qué lo sabe ni qué fundamentos presenta su certeza; manifiesta por eso: “...no sé cómo pensé entonces”; siente extrañeza ante la presentación de esas ideas en su mente; y lo que es más, no tiene la impresión de haberlas creado.

La intuición, producto explícito o implícito del conceptuar, carece de valor lógico. Todos los productos a que se aludía anteriormente, por tener causas psicológicas, tienen que estar ellos también afectadas por características de los entes psicológicos. Y es palmario que no se dan de manera objetiva al sujeto cognoscente, con independencia del tiempo y del espacio. Y es que, mientras lo que reúne idealidad, por virtud de su carácter objetivo, se impone a mi conciencia necesariamente, y quiera o no, tengo que intuir su existencia independiente, los entes psicológicos no: necesito vivirlos: los capto vivencialmente. Y entonces ocurre con ellos, lo que con todos los entes que no pertenecen a la esfera ideal: que su aprehensión gnoseológica no es una garantía de su existencia; y entonces hacen mella en ellos, el

escepticismo, subjetivismo y relativismo gnoseológicos; los tropos de la Enesidemo y la famosa sentencia “el hombre es la medida de todas las cosas”. No cabe duda, que la vivencia con que capto en una intuición eidética, es tan subjetiva y tan expuesta a error, como la de cualquiera otra conciencia. Esos “productos del pensar”, no se imponen simultáneamente a varias conciencias: lo que se impone es más bien la esencia “conceptuada” (y aun sólo globalmente), no ese “concepto”. ¿Y por qué?; pues para aprehender cognoscitivamente ese acto de intuición, tengo que situarme frente a la esencia intuita, e intuir también; y esta facultad no es idéntica en dos sujetos, puesto que esa es la naturaleza de la psique.

Pero cabría además, en pro de la objetividad del concepto, el argumento siguiente: el concepto estudiado por la Lógica, puede ser entendido en sentido amplio o en sentido restringido. En sentido amplio, es el que obedece a las preferencias subjetivas e intenciones múltiples, confiriéndole al respectivo objeto notas consideradas esenciales, que en realidad no lo son. Ya es la ciencia la que, puliendo el concepto, con el tiempo va desplazando a segundo plano unas notas hasta entonces tenidas por esenciales, y confiriendo al objeto notas esenciales hasta entonces desconocidas por el conocimiento imperante, epistemático o vulgar. Es entonces cuando estamos frente al concepto en sentido riguroso, estricto, genuinamente objetivo; esto es, el concepto que la ciencia tiene en la actualidad, pues es el que hasta entonces se considera más exacto: intende sólo a la esencia del objeto.

No obstante: ese “concepto” actual, que es el que la Lógica estima el genuino, si después es echado de lado por el progreso ulterior de la ciencia respectiva, tendría que darse como secuela alguna de estas tres posibilidades: o que frente a un nuevo “concepto” el “concepto” presente desaparezca; o que frente al nuevo “concepto”, el presente continúe existiendo como menos adecuado; o que sea el mismo “concepto” que se ha perfeccionado y continuará perfeccionándose paralelo al progreso de la ciencia. Ante todo, recordemos que una cualidad esencial de los objetos ideales es, el ser extra el tiempo: son intemporales. Y sin embargo, hemos descubierto en nuestros “conceptos” en referencia, ideas implícitas tales como desaparecer, permanecer o evolucionar, respectivamente; esto es, hallamos adherida al “concepto” la idea de generación, lo cual le es evidentemente incompatible. La Lógica al elegir un “concepto” entre todos los posibles acerca del mismo objeto, somete la “idealidad” de su “concepto” a los recursos cognoscitivos del hombre; la Lógica no puede levantar el vuelo hacia su supuesta objetividad del “concepto”, y cae arrastrada hacia lo psíquico de donde partió. Esta argumentación pues, pretendiendo darle sustento a la objetividad, pone en entredicho la pretendida atemporalidad del concepto objetivo, que sus autores la comparten como un dogma.

Personalmente considero que la verdadera imagen abstracta, para ser objetiva, no necesita ser atemporal ni hacerse inexplicable por la realidad material. La imagen abstracta, incorporada al espíritu colectivo, es cambiante, qué duda cabe; la imagen abstracta de “átomo”, en la comunidad científica, ha cambiado y seguirá cambiando frente a cada nuevo descubrimiento científico; pero además de histórica, es geográfica; por ejemplo, la idea de “matrimonio” será diferente en los Píeles Rojas y en los musulmanes. Sin embargo, estos productos se diferencian de otros productos mentales, los no-incorporados al espíritu colectivo, y que permanecen dentro de los marcos de la vida interior del sujeto, en calidad de hechos de conciencia, como por ejemplo, las imágenes de un recuerdo o de una ensoñación. Se diferencian no sólo por su imposición a la conciencia, sino por su impersonalidad u objetividad, lo cual les confiere una relativa estabilidad, pero además, su carácter de ser-en-sí: al asumir autonomía con respecto a la mente racional de la cual son frutos

Pero además: el supuesto concepto objetivo (téngase presente siempre a qué se refieren con esta impropia expresión los lógicos) debiera ser de naturaleza lógica, esto es, racional, lo cual no es así. Aristóteles se contradice cuando al producto del conceptuar lo considera una intuición y a la vez le adjudica naturaleza lógica: la intuición y la *ὄλη* son incompatibles, porque éste es racional y como tal, supone operaciones racionales; por el contrario, la intuición es una aprehensión directa. Aristóteles habla de dos tipos de conceptos: uno, poco radicalmente distinto de las operaciones discursivas; y otro, que es el concepto cuando se le toma en su forma rigurosamente estricta, que es el ideal de todo concepto. Nos referimos a este último: su objeto es una realidad en sí, una esencia; vale decir, una naturaleza simple: alguna cosa que es simple ineludiblemente y por sí misma. De la naturaleza de su objeto, se sigue de manera inmediata la del concepto, con la del acto gracias al cual es concebido; “el concepto es una intuición en toda la intensidad del término. Es una intuición intelectual; y en resumidas cuentas, no hay indudablemente otra”. El hecho de que sea intelectual no le impide el que sea a su vez extraño a toda discursión. “El concepto es (...), una intuición comparable a la visión de un objeto propio de la vista, o aún al acto de tocar”. Hay entre el concepto, y cualquier operación discursiva, una diferencia no ya de grado, sino de naturaleza. Esta concepción aristotélica, significa un precioso prolegómeno a la intuición esencial de Husserl, con la ventaja de que en Aristóteles se encuentra ella determinada en sus justos límites, reducida a las esencias simples.

Comoquiera que la Lógica estima que su concepto objetivo es un producto del conceptuar, entonces no debe llamarle “concepto”: es incompatible que un ente sea a la vez una intuición eidética y un concepto: un *νοεῖν* y un *λόγος*. El *νοῦς* era, según los griegos, la inteligencia funcionando bajo plan intuitivo; y en este caso, al funcionar así la inteligencia, aquello que entiende son ideas, *εἰδός*. Es una especie de visión superior: es el modo por el cual sabemos de un ser que “es siempre”. Platón creyó que era una visión inmediata e innata. Aristóteles creyó que se trataba de una visión *noética* “en” las cosas sensibles mismas. Lo interesante es que el *νοῦς* es ese modo especial de saber por el que, en forma evidencial, aprehendemos las cosas en su sér inmutable. El verbo correspondiente a *νοῦς* es *νοεῖν*, y quiere decir: “ver con la mente”, “aprender la realidad”. El concepto (tal como yo lo entiendo) es de naturaleza lógica, y por ende, implica una actitud no *noética*, sino racional: se hace entonces inconfundible con el mero acto de intuir; la intuición y el *λόγος* son incompatibles, porque éste es racional, y como tal, supone operaciones racionales de reunir, descomponer, abstraer, comparar, demarcar. Este detalle se explicará en otras partes de la obra. Se halla pues entonces en la lógica, una evidente contradicción en este punto; y para ser consecuente con su tesis, debiera admitir alguno de estos dos absurdos: o un *νοεῖν* racional, o la irracionalidad de lo lógico.

La tesis que cuestiono señala, dentro del grupo de conceptos objetivos, un tipo de conceptos cuya función lógica consiste en tomar sus objetos como dependientes; es decir, como necesitando un apoyo mental en los llamados “conceptos sustantivos”. Se trata de los conceptos adyacentes, y pueden ser adjetivos, de acción, y adverbiales. Citaremos como ejemplos, a los conceptos “amarillo”, “azular”, “verdear”, “rápidamente”.

Por último: dentro de los conceptos objetivos, la citada tesis distingue aquellos que provienen de números cardinales, indeterminados, ordinales, repetitivos y multiplicativos.

Por cierto que ninguno de estos conceptos objetivos evaden a las objeciones que anteceden. No pueden presentar ni autonomía ni idealidad.

De manera que la tesis fenomenológica que cuestiono, expresada en Alex Pfänder, no puede mostrarnos un correlato que legítimamente corresponda a su expresión “concepto objetivo”. Sin quererlo intente contradictoriamente, o hacia las esencias, o hacia las funciones. Se desprende de mi argumentación, creo yo, que dicho “concepto” no existe ni como objeto lógico, ni como objeto ideal. Si lo buscamos en las esferas ónticas, lo encontramos muy parcialmente en la denominada “esencia”, en la concepción, en el producto del pensar, en la definición, pero todos ellos son entes que no reúnen la totalidad de caracteres atribuidos por la Lógica a sus “conceptos objetivos”. Por consiguiente, los presuntos conceptos, siendo un imposible, no han existido ni existen – tampoco existirán jamás –; o, si se quiere, son entes irreales, *fictia*.

IV. - ¿HAY REALMENTE “CONCEPTOS FUNCIONALES”?

Alexander Pfänder introduce en la Lógica, la existencia de los conceptos funcionales, así llamados por él. Paso a exponer su tesis:

En la doctrina del concepto de la “lógica tradicional”, eran los conceptos de objeto los que en ella constituían su tema único. Ahora bien: tales conceptos, son elementos necesarios de los pensamientos, ya que todo pensamiento se refiere necesariamente a objetos; pero para la construcción de pensamientos y juicios completos, se hace necesario que a los conceptos de objeto, se adicionen otras especies de conceptos. Un pensar que sólo cuente con series sucesivas de conceptos de objetos, no pasaría de ser un pensar balbuciente, incapaz de formar pensamientos.

Se hace imprescindible entonces, según esta tesis, la presencia de los conceptos funcionales, que no se refieren a un objeto como los conceptos objetivos; tienen también una significación, un contenido; pero no lo exponen, sino que se limitan a trabajar, a operar. El objeto que les corresponde, queda reducido a la función que despliegan, de allí su nombre. Tal función es la de ligar lógicamente objetos; de esta manera, infunden vida lógica en los productos del pensamiento. Pueden ser puros o relacionantes. Los primeros son aquellos que se limitan a establecer relaciones mentales entre los objetos, tal como hasta aquí se ha caracterizado. Por ejemplo: “éste”; “y”, “no”, “en vez de”, “ahora bien”, “quizás”, “es decir”, etc. Los conceptos relacionantes, no sólo ligan mentalmente objetos, sino que también postulan entre ellos relaciones objetivas. Pueden ser relaciones espaciales (“el pez *en* el agua”), causales (“la dilatación *por* el calor”), de pertenencia (“cacerola *con* tapa”), intencionales (“el odio *a* Alemania”), etc.

Reconozco que las formaciones aducidas, muchas de ellas comportan un operar lógico (asociar, componer, descomponer, negar, adicionar, analizar, designar...); pero no hallo ninguna justificación para que se pretenda incluirlas dentro del universo de los conceptos, toda vez que las funciones lógicas –cuando verdaderamente las hay–, no conceptúan nada: no hacen referencia por abstracción a ninguna “especie”, ninguna constituye un trasunto de ninguna “especie”.

Obsérvese ante todo, una incoherencia en la caracterización: no es cierto que estos “conceptos”, en todos los casos, postulen relaciones, como quiere Pfänder: hay algunos como los “simplemente designativos”: “éste”, “ése”, “aquél”, y que no necesitan ligar varios “conceptos objetivos”, sino que les basta estar adheridos a uno solo. Es claro entonces, que hay “conceptos funcionales” así como los aludidos, cuya esencia no lleva consigo que postulen relaciones lógicas ni objetivas.

Por otra parte: todos los conceptos funcionales (adjudique el lector comillas al término) debieran ser por esencia, de carácter lógico, cosa que no es así. Señala Pfänder entre los conceptos funcionales mentales, los interrogativos, afirmativos, optativos, deprecativos, monitivos, imperativos, y otros conceptos que desarrollan funciones análogas, y que carecen de expresión en palabras especiales, pues los expresa sólo la entonación del lenguaje. Tales

entonaciones, considero, no expresan nada lógico, sino solamente experiencias anímicas: sentimientos, voliciones, ruegos, mandatos, y todos ellos son estados, vivencias del sujeto carentes de valor lógico. En estos casos, esta tesis no solamente efectúa un uso abusivo de la palabra “concepto”, sino además, un uso abusivo de la palabra “lógico”. Esas expresiones del lado no-intelectivo de la vida mental, tienen un carácter a-lógico. Yo diría que expresión de lo a-lógico son, no solamente las sonoras entonaciones, sino que también ciertas grafías: por ejemplo, escribir en internet con letras mayúsculas; e inclusive los gestos y ademanes, son expresiones de este tipo. Sentimientos, voliciones, ruegos y mandatos, no tienen carácter lógico, pues no son racionales, y no lo son, porque no procesan elementos como es organizar, analizar, incluir, relacionar, deducir, sintetizar, descomponer. Es por irracionales, que estas expresiones no son exclusivas de la especie racional, sino que son compartidas por los animales: el can ovejero que obliga a la oveja descarriada a unirse al rebaño, experimenta seguramente una volición, y la fuerza de un mandato que debe ser cumplido, tan es así que cuando logra su propósito, manifiesta tranquilidad y satisfacción. Asimismo, el can encerrado, cuando rasca la puerta para que su amo lo deje salir, experimenta un vehemente deseo. El semental de la manada de caballos salvajes del *Tíbet*, corriendo a la retaguardia de la migrante manada, muerde las patas traseras de las potrancas rezagadas para obligarlas a que corran al compás de la manada; no podemos negar que esta conducta expresa un mandato y su deseo de ser cumplido. Atribuirles a estos gestos que son expresiones de tales estados de ánimo irracionales y zoológicos, naturaleza lógica, nos llevaría a aceptar que las conductas infra-humanas son lógicas, lo cual no es el caso.

Pero, a favor de los demás conceptos, podría objetarse que, tienen que ser de naturaleza lógica; y no sólo eso sino además pensamientos, por cuanto toda palabra es la expresión de un pensamiento; y en efecto, hay quienes afirman que la palabra es forzosamente la expresión de un concepto:

Alberto Dauzat manifiesta, que el lenguaje “es el instrumento del pensamiento”: “Tiene por fin traducir las ideas –con palabras, los juicios y los razonamientos– con frases”; que, además, es el lenguaje un hecho social pues, “tiene como finalidad la comunicación de los pensamientos entre los hombres”.

El mismo criterio mantiene la Enciclopedia Espasa cuando expresa: “En su acepción propia, la palabra consiste en la voz articulada, instituida para significar algo, emitida por el hombre y que expresa una idea universal”.

La palabra significa el concepto y el objeto del concepto; el concepto, según el Angélico Doctor y otros autores inmediatamente, el objeto sólo mediatamente, esto es, por razón del concepto, pues dice Santo Tomás: “La voz significa inmediatamente el concepto del entendimiento, y mediante éste (el concepto) significa la cosa”. La razón por que en tanto usamos de las palabras en cuanto queremos hacer en cierta manera sensible el concepto (Enciclopedia Espasa).

La misma enciclopedia dice:

Antes de entrar de lleno en el estudio ideológico que presupone el conocimiento del concepto mental y el modo cómo nuestra mente puede producirlo, es forzoso que precedan algunas nociones acerca de este concepto, llamado también verbo mental por algunos filósofos. Y como la palabra viene á ser en realidad la expresión de este mismo verbo, no está demás aquí hacer notar que palabra, verbo, término, concepto mental, concepto ó verbo aprehensivo, simple aprehensión, ó signo, vienen á significar

una misma cosa, porque, como acertadamente hace notar Ginebra en sus Elementos de Filosofía, el concepto y la palabra son signos, por cuanto la palabra es signo natural del pensamiento y del objeto, y todo concepto siempre viene á ser un signo natural del objeto conocido (Enciclopedia Espasa).

Ferdinand De Saussure por su parte, mantenía que el signo lingüístico consta de dos elementos: significado (concepto) y significante (imagen acústica); y que es aquél lo expresado:

Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica (...); esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla 'material' es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto.

Considero que para que una palabra exprese una formación lógica o lógico-matemática, debe por lo menos, obedecer a una consciente exigencia expresiva: esto, porque debe implicar algún contenido al cual hacer referencia. Es el caso, que hay expresiones como la interjección ¡ay!: ésta no es otra cosa que una inconsciente e impulsiva respuesta refleja en el individuo frente al peligro inesperado, por ejemplo; y como quiera que no es elaborada conscientemente, carece de intencionalidad expresiva.

Pero además: aun las palabras que obedecen a una intencionalidad expresiva, lo que expresan es no siempre un pensamiento, sino más bien un contenido comunicativo. Tal contenido tiene su origen en experiencias de naturaleza intelectual, afectiva o volitiva. Estas dos últimas tienen como recurso expresivo, a las interjecciones; son fluyentes, transitorias, típicas en cada individuo, pues así es la vida mental. Ellas en sí no son conceptos, ni se pueden expresar en conceptos; es el "sujeto oyente" quien puede formarse un concepto – a su manera – de esa experiencia. Carecen de valor lógico, por no pertenecer al dominio del lenguaje con alcance cognoscitivo. Solamente las experiencias que tienen su sede en el estrato intelectual de la mente (en la intuición intelectual, la memoria, la imaginación, el pensar) – y que son copiosas –, gozan del privilegio de la eternidad; gracias a que son algo más objetivas que las anteriores, tienen el don de poder ser objetivarse desde la corriente de vivencias: ser "congeladas" en conceptos en el espíritu colectivo, y transmitidas así intersubjetivamente. Así, el *Minotauro* puede ser aprehendido en sus notas esenciales por un concepto, y ser transmitido por palabras.

De manera que no siempre la palabra expresa pensamientos. Y en efecto, el hecho de que el concepto funcional esté expresado en palabras, no es una garantía de que sea pensamiento. El concepto funcional, considerado aisladamente, si bien se expresa en palabras, no puede ser por sí mismo una congelación de las vivencias intelectuales pues, en el mejor de los casos, requiere de un contenido objetivo que le complemente. Esto ya nos da a entender que la formación en cuestión, carece de autonomía óntica.

De otra parte, rechazo que las partículas sincategoremáticas sean "conceptos funcionales", y es más, considero que tales partículas no son trasuntos de funciones lógicas elementales:

1-Necesito decir que los sincategoremas desempeñan la función de ser símbolos lingüísticos, que expresan las referencias a ciertas relaciones entitativas, constitutivas, del mundo extra-mental.

2-Cosa diferente son, las funciones lógicas elementales. Estas son por ejemplo: las funciones lógicas desempeñadas por las conectivas o términos de enlace y otros recursos: por ejemplo, la conjunción, negación, disyunción, implicación, bi-condicional; también las relaciones lógicas elementales del álgebra booleana, tales como la inclusión de clases, la suma de clases, el complemento de clases, la clase nula, las relaciones de la lógica de identidad, tales como " $x=y$ " y " x diferente de y "; las relaciones de la lógica de relaciones, tales como: x y (Ez) (x es hermano de z . z está casado con y), las funciones de la lógica de relaciones. Asimismo, cuando asignamos *designata* a las variables de un cálculo:

(Ex) (x es un hombre)

Además, las funciones elementales de la teoría de los conjuntos. También las funciones de designación expresadas en las partículas "este", "mío" ...

Todas estas funciones lógicas se caracterizan, además de su carácter formalizado y abstracto, porque relacionan a un todo con alguna de sus partes, o bien, relacionan dos entidades, o bien, niegan alguna afirmación. Yo prefiero llamarlas a todas estas funciones, "funciones lógicas elementales". No deben ser confundidas con las funciones expresivas de los sincategoremas, expuesto en "1". Pero no solamente son inconfundibles, sino que además, aquéllas no son reflejo, ni trasunto, o calco de éstas:

Por ejemplo: la partícula "siempre", es un sincategorema, y expresa la continuidad y unidad en una sucesión de eventos. La función lógica puede ser aplicada a "siempre": la relación entre el todo y alguna de sus partes, esto es, la línea de la sucesión, en relación a alguna de sus fases; asimismo, la relación del conjunto (la sucesión) con algún sub-conjunto suyo. Por último, puede serle aplicada también la conjunción, como en el caso de que "siempre" que llueve, retoñan las plantas. Repito: no se trata de que la función lógica elemental refleje o reproduzca a un nivel lógico, el significado del sincategorema, ni mucho menos, a la entidad por él referida.

La función lógica es de carácter formal: es una forma y una idealización como lo es por ejemplo, la raíz cuadrada. En el ejemplo anterior, vemos que la partícula sincategoremática puede ser tomada por dicha función, simplemente como un material de relleno o contenido. La función lógica no se agota en la partícula, sino que la rebaza. La partícula tampoco es simétrica con determinada función lógica, ya que tiene material para ser tomado por otras funciones lógicas.

Adviértase que una misma función lógica puede ser tomada para ser llenada por varias partículas sincategoremáticas, cual contenidos suyos: así, la conjunción, puede abastecerse con "en", "también", "sobre". "con" ..., sin que logre abarcar y agotar la riqueza entitativa de cada una de ellas. Y me niego a reconocer que cada una de estas partículas sea una función lógica: esencialmente no son nada más que símbolos lingüísticos que representan funciones expresivas de situaciones o relaciones constitutivas, extra-mentales: tales así, "en", "por", "para", "hacia", "antes", "después". Y es que partículas como éstas están muy ligadas a relaciones espaciales y temporales, aun siendo universales. Por ejemplo, "las abejas se posan en los estambres": qué de lógico podemos hallar en la partícula "en". No niego que muchas de estas partículas son lógicas, como por ejemplo, la cópula "es"; pero aun así no es trasunto, pues en el plano lógico, puede ser el ser de la identidad, el de la pertenencia, el de la inclusión, o el de la predicación.

Y a su vez, una misma función lógica, puede servirse de varios símbolos lingüísticos para expresarse, como es el caso de la conjunción: ésta se vale de “con”, “y”, “también”; el bicondicional se vale de “entonces y sólo entonces”, pero también de “sí y sólo si” ... Por lo tanto, no se identifican, ni coinciden en extensión, la esfera de lo lingüístico, con la esfera de lo lógico. Agréguese a esto, que el lenguaje expresa muchas cosas, no solamente las funciones lógicas: pueden algunos recursos lingüísticos, expresar nuestras emociones; por eso hay tales símbolos lingüísticos extra-lógicos.

¿Cuál es la razón de esta no-identificación?: la razón es que si bien ambas reúnen y relacionan, la función lógica representa un trabajo de formalización e idealización, que se independiza de las relaciones espacio-temporales. Considere: las partículas lingüísticas pueden expresar que: A está *con* B; A está *en* B; A está *sobre* B, A está *bajo* B; y podemos suponer que A y B, son clases universales. La lógica utiliza formalizaciones, como es el caso de la conjunción: dirá “A.B”. Pero esta conjunción no expresa ni pretende expresar la variedad y riqueza de relaciones espacio-temporales que expresan los referidos recursos lingüísticos; estas últimas no son lógicas, pues están muy impregnadas de contenido. La función lógica, a diferencia de la lingüística, es abstracción; puede expresarse mediante un símbolo lingüístico correspondiente, por ejemplo la cópula “es” —sin que sea su trasunto, claro está—, pero no siempre. Las funciones lógicas son la resultante de una elaboración lógica consistente en la formalización y en la idealización.

Las partículas “*dentro de*” (en sentido espacial), ni constituyen una función lógica, ni tienen expresión en ésta; en lógica, puede decirse que A es sub-conjunto de B, o que A pertenece al conjunto B, que A es menor que B, B implica A, B contiene a A..., pero la relación espacial que denota “*dentro de*”, no puede tener un trasunto o calco lógico, debido a que es espacial.

Asimismo, la partícula “*por*” (en el sentido de una relación causal: “me accidenté *por* el can que se cruzó”): la implicación o condicional no la refleja: si A entonces B, es una relación lógica formal, y por lo tanto, no podemos considerarla un trasunto o calco de un nexo causal constitutivo. Cosa semejante podríamos predicar de la partícula “*hacia*” ...

La conjunción, no nos indica si es una conjunción en el espacio, o en el tiempo. En cuanto al condicional: puede aplicarse a la causa real, pero también a la implicación lógico-matemática.

De tal manera, símbolos lingüísticos y funciones lógicas, tienen sus respectivos status ontológicos disímiles, y cada cual pertenece a su respectivo orden: los primeros se sitúan en el ámbito de la representación verbal, y nacieron para expresar relaciones y situaciones reales. Las segundas se sitúan en el campo de las abstracciones, las formalizaciones e idealizaciones. Ciertamente, en formaciones como “este”, “y”. “no”, “quizás”, “es decir”, debemos discernir entre lo que es la función lógica, y lo que es su símbolo lingüístico.

A decir verdad, lo que Pfänder denomina “concepto funcional”, no es un concepto, sino algo abismalmente distinto, y mucho más valioso: la función lógica que se halla en todo pensamiento, estructura lógica y lógico-matemática. Cualquier tipo de estas formaciones ostenta su respectiva función lógica que la tipifica. En el raciocinio, esa función es el “concepto directivo” “luego”; en la proposición predicativa, el “concepto de referencia” “es”; y en el concepto, como ya veremos, es la función presentativa. Son los “conceptos funcionales”, distintas funciones lógicas que se encuentran, no limitadas al dominio del

concepto, sino que su habitáculo es el de todo el pensamiento, vale decir, el de toda formación lógica. Se hallan no sólo en las tres formas tradicionales del pensamiento, sino en tantas otras formas como en número son ellas. Así: en el caso “patriota *aunque* sanguinario”, “San Pedro y San Pablo”, “mamíferos *no* placentarios”, “hiel *en vez de* miel”, “*ahora bien*: venga”, “*quizás* llovió”, “daneses, *es decir*, dinamarqueses”, etc., etc. Todos estos ejemplos lo son de pensamientos con funciones típicas; en el primer caso, la función está uniendo, refiriéndolos a un sujeto, dos contenidos objetivamente opuestos. En el segundo caso, la función del pensamiento consignado es muy simple, y consiste en ligar, unir en una estructura unitaria, contenidos objetivos de una naturaleza cualquiera, de modo que se alinien unos junto a otros como perlas iguales; se expresa en la conectiva de la conjunción. En el tercer caso, con “mamíferos no placentarios”, la negación está negando que determinado predicado sea atribuible a un sujeto. En el cuarto ejemplo, la función lógica —expresada por “en vez de”— es doble, y consiste en eliminar primero determinados contenidos dentro de un conjunto, para poner luego otros en su lugar.

Y así, sucesivamente. En todo pensamiento, cualquiera que sea, hallamos por lo menos una de la multiplicidad de funciones lógicas, y que da vida lógica a su contenido o contenidos objetivos, análogamente a como la vida mental anima el aspecto somático del individuo. Es claro que si son funciones, cada cual diferente por esencia de las demás, no puede llamárseles a todas ellas “conceptos”. Es injustificable la posición de la lógica cuando en el juicio determina un “*concepto* cópula” (“es”), y en el razonamiento el “*concepto* conclusivo” “luego”, pues esas funciones no tienen nada de conceptos: esas funciones no “conceptúan”: desempeñan roles diferentes del conceptuar. En una de las tantas funciones lógicas, hay una cuya esencia se agota en el judicar (“es”); otra cuya esencia se reduce al concluir (“luego”); otra, en el explicar un contenido objetivo (“esto es”); otra, en el aislar unos contenidos de otros (“sin”); otra, en el robustecer un acto lógico (“necesariamente”) ..., y así sucesivamente. De esa variedad de funciones, hay una en la que menos riguroso se hace el absurdo de identificarla con el concepto; es la única, y ofrece la extraña peculiaridad de no ligar contenidos objetivos: aludo a la función presentativa; esto es, aquella que intende a objetos de la realidad, delimitando para esto sus esencias. Como recursos expresivos, se vale de los adjetivos posesivos (“mi”, “tu”), adjetivos demostrativos (“este”, “ese”, “aquel”), algunos adjetivos numerales (“cinco”, “tercero”), algunos adjetivos y pronombres indefinidos (“algunos”, “pocos”, “muchos”, “la mayoría”, “todos”, “ningún”), artículos (“el”, “la”). Estos vocablos, recursos lingüísticos, o términos sincategoremáticos, no son ni correlativos a la función — en el sentido de que cada sincategorema sirviera solamente a su correspondiente función lógica —, ni de su misma naturaleza, sino que ella los toma prestados; y así como ellos se prestan para dar expresión a la función presentativa, se pueden prestar a su vez para expresar otra u otras funciones; cumplen tales expresiones, nada más que el papel de pantalla; así por ejemplo: cualquier adjetivo posesivo, además de la facultad de “reflejar” la función presentativa, presenta la facultad de “reflejar” la función posesiva; y de hecho, querámoslo o no, reflejan esa pluralidad de funciones coexistentemente. Por lo demás: la función presentativa, va en los pensamientos generalmente tácita, aunque muchas veces aparece expresada en palabras. Es ella la única función que conceptúa; pero ni aun por eso es de por sí un concepto, sino tan sólo un componente suyo, como se examinará más adelante.

Ahora sí se pone de relieve otro absurdo en que incurre la tesis de Pfänder. En un pasaje suyo se lee: “(...) comenzaremos con los conceptos funcionales puros (...). Comenzaremos, pues, con aquellos conceptos en que *falta toda referencia a objeto alguno* y donde la función lógica es completamente pura”. Pues bien: negar al “concepto funcional”, referencia objetiva, ya se le entienda como λόγος o como concepto, es en ambos casos un contrasentido. Es una

función lógica; y por ende tiene como nota necesaria, el orientarse hacia el “asistir de lo presente”. No olvidemos que es de naturaleza formal; de ahí que, como “principio de determinación” tenga que dirigir su intencionalidad hacia una materia; esto, aun en los casos en que aparentemente se limita a establecer relaciones entre “conceptos de objeto”: no dudamos que en estos casos se orienta hacia una materia remota. Por otra parte: si analizamos el sentido de la expresión “concepto funcional”, es contradictoria con la característica que su autor le atribuye: si es *concepto*, entonces debe suponerse que su función se agota en hacer referencia a los rasgos fundamentales de una clase, a los cuales reúne, constituyendo una imagen lógica de lo que está allende esta operación; se supone que efectúa la presentación de dichos rasgos. Pero entonces, al decir que es “funcional”, esto es, que le falta toda referencia a objeto alguno, estamos negando su condición de concepto. Si admitimos que el “concepto funcional” es efectivamente concepto, en ese caso, no podría carecer de referencia a un objeto; si lo consideramos concepto, esto ya presupone necesariamente un objeto concebido, y si esto es considerado por el autor impureza, entonces es imposible que su “función lógica” sea absolutamente pura. Su calidad de concepto, y la falta de intencionalidad objetiva, son cualidades entre sí excluyentes: si es lo uno, no puede ser lo otro.

Se colige que no hay ningún ente que constituya el auténtico significado de la expresión “concepto funcional”. Es una expresión contradictoria, y por tanto, vacía de sentido ya que por sí misma se anula.

* * *

Pero, si no existen ni los “conceptos funcionales” ni los “conceptos objetivos”, ¿significa esto que vamos a borrar el concepto del dominio de la Lógica?: en modo alguno. Sostengo que existe el concepto, pero concepto, así a secas, sin apellido: es un concepto que no admite clasificación en “funcional” y “objetivo”. Se asemeja a lo que se conoce hoy por “concepto objetivo”; pero se diferencia de éste, entre muchas cosas, en que no lo concibo como algo carente del factor operatorio que encierran los llamados “conceptos funcionales”, y que sin embargo se baste supuestamente a sí mismo para existir, expresándosele en un categorema. Mi concepto participa tanto de lo objetivo, cuanto de lo funcional. De lo objetivo, porque estimo que no hay concepto que no refleje lo esencial de alguna especie tética, esto es, puesta ante él; no hay concepto alguno que se limite a “postular relaciones”, carente de intencionalidad hacia “lo esencial”, que no lo “presente”, y de lo cual no se constituya en su abstracta imagen. Mi concepto también participa de lo funcional, porque, significando por esencia, una concepción, aprehensión, o simple presentación de la realidad, y siendo estas operaciones un “reunir” y un “hacer aparecer”, mi concepto está consubstancialmente afectado por un operar del Λόγος: la función lógica presentativa, la cual es uno de sus íntimos elementos constituyentes. Según esto, una serie de funciones que quieren adjudicársele al campo del concepto como su patrimonio exclusivo (y a las que se les denomina “conceptos funcionales”), todas —excepto la función presentativa—, en mi tesis, cobran independencia, y cada una de ellas va a dar vida lógica a su respectiva forma de pensamiento. Cada cual de estas formas de pensamiento, es natural que sea de mayor complejidad que la presentativa, pues todas ellas comportan en su estructura, como bases últimas para el operar lógico, la proposición, y ésta se constituye en base a conceptos, representados por la función presentativa.

Y es muy justo que, de todas las funciones del Λόγος, únicamente la presentativa asuma el privilegio de tener su morada en el concepto. Esto, porque de todas aquellas funciones, tan sólo la presentativa, por virtud de presentarnos una esencia delimitándola, está concibiendo; y

precisamente el término “*concepto*”, se estatuyó para dar expresión a la idea de “*concupio*”. Se comprende lo injustificado que es estimar que algunas funciones sean “*conceptos funcionales*”, ya que dichas funciones están vacuas de todo concebir o conceptuar: son ajenas a la categoría de “*concepto*”. “*Concepto*”, deriva del latín “*concupio*”, que significa “*aprehender*” o “*recoger con el pensamiento*”; “*concepto*” deriva del verbo “*concupere*”, que significa unir dos o más entidades para formar una tercera distinta de las anteriores; “*concupere*” a su vez deriva de “*capere*”, que significa “*capturar algo*”. Y en efecto, tan sólo mi concepto, animado por su función lógica presentativa, captura, recoge y aprehende los rasgos fundamentales de la especie. Su función presentativa, reúne estos caracteres para constituir una abstracta imagen de lo fundamental de la respectiva especie. Estas características sólo pueden convenir a mi concepto y a su función presentativa, y no pueden ser la caracterización fundamental de las demás funciones lógicas elementales.

Se desprende que, si se ha de atribuir autonomía al concepto, ello no indica que se trate de un contenido objetivo aislado de todo factor funcional, independiente de los “*conceptos funcionales*”, como proponen los lógicos, sino más bien que el citado concepto se basta para existir por sí mismo con el apoyo que le concede el λόγος presentativo, apoyo que, naturalmente, no es ningún concepto funcional sino el componente fundamental de la estructura constitutiva de mi concepto.

El profesor Pfänder, manifestaba que los “*conceptos de objeto*” no pueden estar aislados sino por abstracción; que un conjunto de ellos, aislados, conformarían tan sólo un pensar balbuciente, no un juicio; que, por tanto, les es necesario el acoplamiento de conceptos funcionales (las partículas lógicas o conectivas, los cuantificadores, la identidad, las relaciones reflexivas, las simétricas, las asimétricas, y otros...). Pero me parece que el aislamiento de esos “*conceptos*” les es perjudicial, no solamente para formar juicios, sino para comportar autonomía óntica: es decir, que, sin la correspondiente función lógica presentativa, estos pretendidos conceptos son un imposible. El desacierto de esta tesis radica, en dar identidad y autonomía óntica, y aun nombre propio, a lo que solamente es fruto de la abstracción.

Estas observaciones procedentes, responden a la previsión de que hemos de basar la ulterior investigación en el concepto; por ello juzgamos necesario conferir propiedad a la idea de “*concepto*”; y para el efecto, ha sido conveniente hurgar en los fundamentos racionales que la validen. Ha habido que valerse de la clasificación que trae Pfänder, porque es exhaustiva; y además: porque obedece a lo más esencial del concepto, cual es su función.

V. – MATERIA DEL PENSAMIENTO

En la Física de Aristóteles hay, materia primera y materias segundas. De manera similar, esta correlación también puede hallarse en el pensamiento. Siempre, por supuesto, hay que tener presente que entiendo por materia, ese sujeto indeterminado y potencial; pero este adjetivo lo asumo libre del lastre metafísico de la doctrina aristotélica: lo asumo como referido a la categoría modal de la posibilidad. Cada estructura lógica compleja, consta de una serie de estructuras estratificadas de mayor a menor complejidad, y en una relación de contenido a continente. Es el caso, que en una forma compleja de pensamiento, por ejemplo en un método, se pueden ir eliminando sucesivamente por abstracción, todos los factores funcionales de ese pensamiento. Toda vez que se excluyan los factores funcionales típicos de ese pensamiento, su respectiva materia será ese sujeto al cual infundieron actualización. En el caso presente puede ser por ejemplo, una inferencia lógica o una demostración. Luego, eliminando los factores funcionales peculiares de dicha inferencia o demostración, descubrimos que su materia es la proposición. La materia de ésta será el concepto. Y por último, la ὕλη del concepto será la esencia constitutiva del respectivo objeto. Es ésta la materia prima de todo pensamiento, por hallarse en el más ínfimo nivel de formalización. Pero integra planos superiores de formalización, los cuales corresponden a las “materias segundas” aristotélicas. Entre éstas se hallan, por supuesto, también los pensamientos conformados por obra de lo que yo he denominado “funciones lógicas elementales”.

Y, ya que el concepto es el pensamiento más elemental, que interviene necesariamente en la composición de toda estructura lógica, es evidente que inquirir por su materia, equivale a inquirir por la προτέ ὕλη de toda estructura lógica. El concepto, es el producto de la formalización o actualización conferida por la función presentativa, a la esencia constitutiva del objeto. Los componentes de tal producto son entonces, el λόγος presentativo y la esencia constitutiva del objeto correspondiente; esto es, la forma y la materia del concepto respectivamente.

Si así se entiende el concepto, la materia del pensamiento no debe estar constituida por él ya que respecto al pensamiento en general, carece el concepto de pureza *hylética*: se hallaría adulterado por la función presentativa, que no es de naturaleza *hylética*. El concepto para ser materia del pensamiento, debiera ser un elemento último; pero ocurre que es compuesto, desglosable. Empero, no por esto vaya a creerse que el concepto se compone de dos partes: función y contenido objetivo, adjudicándole a éste su condición de materia primera del pensamiento. No: el contenido objetivo no es aquello sobre lo cual opera la función presentativa: esas referencias de que se compone, ya por ser referencias, significa que lo son por obra y gracia de la función presentativa, a la cual deben su existencia; en tal virtud, las referencias y el contenido que conforman, lejos de ser una materia prima de la función lógica, son más bien el resultado de su actuación sobre una materia: constituyen el σύνολον aristotélico: el concepto mismo.

Me permito una digresión: conviene dejar una advertencia: por si alguna vez llegáramos al acuerdo de que la materia última del pensamiento, fuera el contenido objetivo, precisemos desde ahora su naturaleza:

Lo que a simple inspección descubrimos cuando queremos analizar un concepto, helo aquí: cada referencia implica a su vez otras, correspondientes a los géneros a que esa referencia está subordinada, y a su diferencia específica. Por ejemplo: en el concepto “hombre”: su referencia “animal”, “racional” y “espiritual”, llevan consigo a su vez otras; así, “animal”, implica a “ser vivo”, “ser anímico”, etc., etc. “Ser vivo”, implica las referencias “vida”, “objeto material”, y así sucesivamente. Y esa relación de implicancia se da también en las referencias “racional” y “espiritual” con una multiplicidad indefinida de referencias implícitas. Al unirse a las notas “ser anímico”, “ser vivo” y otras, para dar lugar a la nota “animal”; y ésta a su vez al unirse con “racional” y “espiritual” para constituir “hombre”; y ésta uniéndose a “filósofo”, a “griego”, entre otras, dé origen a “Sócrates”, hallamos en todas estas notas un orden de síntesis: varias notas se reúnen para subordinarse a otra superior, que las contiene en su seno; y en su conjunto, forman un cono jerárquico: la cúspide la ocupa “Sócrates”; y las demás notas, con existencia también virtual, a medida que se proliferan, integran un *Ἀπειρόν* cada vez más indefinido.

Pero recuérdese: esta consideración se hace tan sólo a nivel psicológico: es “Sócrates”, el baluarte en virtud del cual el intelecto capta instantáneamente al objeto “Sócrates”. Requiere el intelecto de un recurso que le permita referirse a una multiplicidad de objetos y con una multiplicidad de cualidades cada cual, de manera abreviada y práctica en la vida diaria. Y por eso es que todas las cualidades esenciales del objeto, tiene que sintetizarlas en una “cualidad” más general; ésta con otras, son sintetizadas en otra “cualidad” aun más general; y estas cualidades, tienen por correlatos a las referencias del concepto. Así por ejemplo, cuando se trata de definir un objeto: no se van a consignar todos los caracteres esenciales últimos: hay que ahorrar espacio, tiempo y esfuerzo, y por ello esos caracteres se resumen en unas pocas referencias generales que los abarcan. Asimismo, el sujeto cuando desea aprehender el significado de un concepto, no lo puede hacer bruscamente, hallando de manera directa en el objeto aquellas notas últimas en que se descompone; no: tiene que hacerlo de manera escalonada, analítica: primeramente divide al concepto en referencias, que le son menos genéricas; y cada referencia la analiza en sus componentes, y así sucesivamente. Estos escalones, estas subdivisiones descendentes, claro que son referencias: tienen su correlato en las cualidades; pero tienen solamente un valor instrumental: al terminar de subir o descender por la escalera, nos interesa solamente el objetivo a que hemos arribado, dejando ya de lado el instrumento que nos sirvió. Y en efecto: esos escalones, artificio de nuestra razón, son referencias indudablemente, pero sólo en sentido relativo. Se hallan en el contenido del concepto, pero no porque en él las encontremos, sino que le son *conferidas* por el sujeto; son extrañas, trascendentes, espurias al contenido objetivo en sí. Por ello, debemos desdeñarlas cuando queramos tomar en consideración el legítimo contenido objetivo; esto es, desde el punto de vista lógico. Ahora ya carece de sentido aquella jerarquía de síntesis; en cuanto ente ideal, le son innecesarias al concepto para su esencia. Entonces: cuáles son las legítimas referencias del concepto: analizando los componentes de las “referencias” del concepto, la proliferación de ellas nos lleva en dos direcciones: una es la que lleva a través del género próximo: progresando de género en género en orden de superioridad, forzosamente se arriba al *summum genus*: el Ser, y su nota única es la existencia; he aquí la nota extrema a que se arriba por esta dirección. Y la otra dirección es la que lleva por las diferencias específicas. Es de suponer que este último trayecto es largo, pero concluye en una meta definida: las últimas subdivisiones de las “referencias” están constituidas por los conocimientos más en detalle, por

los conocimientos últimos que la ciencia tiene en torno a su objeto —en lo que respecta a su esencia necesaria, por supuesto—, y que son indivisibles en cuanto a su contenido. Es el conjunto de notas formado por los límites a que llegan ambas direcciones, no otra cosa que el contenido objetivo del concepto. Sus notas hállanse en el límite de la explicitación de las “referencias iniciales”, y son bien definidas. No se trata ya ahora de “referencias virtuales” que se pierden en la noche brumosa e indefinida de un *Ἀπειρόν*; no: son notas todas actuales y en un número preciso. El contenido objetivo en este caso no es aquél que tiene por representante a una “referencia” situada en la cúspide de un cono jerárquico de síntesis; no ese contenido objetivo que siempre han concebido los lógicos: el constituido por las “notas” que aparecen en la definición que desarrolla al “concepto” (“animal”, “racional”, “espiritual”). No: el contenido objetivo y la totalidad de sus notas, son dos entes absolutamente idénticos: el uno queda reducido al otro.

Por aquella apreciación psicológica, nos sentiríamos tentados a concebir la materia del pensamiento como el conjunto de aquellas notas; a afirmar que esa materia tiene en su contenido, *grados sucesivos de determinación*. Recuérdese sin embargo que, la subordinación de unas “notas” a otras, no significa actualización, sino inclusión. Es por ello que en una “nota” superior, si bien puédesse hallar un sustrato (aquellas “notas” de que está hecho), no hay en ella ningún principio de realización: su contenido está reducido al sustrato. Creo entonces poner en claro lo que debe entenderse por contenido objetivo.

La esencia, como ya lo fundamentaré, es una de las dimensiones constitutivas del concepto. En este, tanto su esencia como su función, son elementos; es decir, son partes irreducibles. No se vaya a pretender descubrir a su vez componentes *hylemórficos* en la función presentativa. Cualquier pensamiento es compuesto: presenta más de una función, con agentes que desempeñan sus respectivas funciones. Pero la función presentativa, y en general, toda función lógica, carece de componentes *hilemórficos*, dada su absoluta simplicidad. La función “por consiguiente”, verbigracia, posee indubitavelmente varios aspectos; lo mismo ocurre con la función “luego” pero dichos aspectos no son partes de una estructura, sino meramente cualidades descubiertas por la capacidad de abstracción de la mente. Y todas las subfunciones que en esa función se encuentren, todas las divisiones de ella, no es que, así divididas, enumeradas o distribuidas le pertenezcan intrínsecamente a esa función. No: son únicamente artificios de que se vale el intelecto para que esos aspectos obedezcan a los casilleros de su aprehensión cognoscitiva.

Entonces, aquella simplicidad hace de la función un elemento (en el significado del *στοικεῖον* de los griegos). Y recuérdese que el mismo Aristóteles, niega la existencia de materia y forma en los elementos; precisamente, porque la presencia de dichos componentes sólo puede darse en un compuesto —caso del pensamiento—, no en un ente simple.

Las partes *hylemórficas* del concepto son, la función presentativa y la esencia; la función lógica no opera sobre referencias mentales sino directamente, sobre la esencia de los objetos, y a base de ésta elabora las referencias mentales. Se constituye entonces la esencia, como la materia primera de todo pensamiento.

Preciso es puntualizar el significado de esencia. Según Aristóteles, la verdadera esencia a la cosa, vale decir, aquella que define a la cosa en su modo de ser, es la esencia necesaria. Tomás de Aquino expresa: “esencia significa cualquier cosa común a todas las naturalezas por las que entes diferentes son colocados en diferentes géneros y especies, como la humanidad es la esencia del hombre y así sucesivamente. Pero ya que aquello por lo cual la cosa se

constituye en el propio género y en la propia especie es lo que se entiende como la definición que indica lo que la cosa es, el nombre esencia fue cambiado por los filósofos por el nombre de *quiddidad*; y éste es el motivo por el cual el filósofo en el libro VII de la Metafísica con frecuencia nombra el *quod quid erat esse*, es decir, aquello por lo cual algo es lo que es” (*De ente et essentia*).

Edmund Husserl (1949) da este último significado a “esencia” (pese a que no conduce a una teoría de la sustancia) en sus Ideas (I, Pgr.3) cuando dice:

Ante todo designo esencia lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es. Pero todo ‘lo que’ semejante puede ‘trasponerse en idea’. Una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial (ideación) – posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuitivo en este caso es la correspondiente esencia pura o *εἶδος*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción (I, párrafo 3).

Finalmente, la concibe nuestro autor como lo puesto ante la conciencia.

El profesor Xavier Zubiri (1985) interpreta la esencia en tres sentidos:

- 1.- En su sentido más lato, es la esencia constitutiva, o sea, la totalidad de las notas del objeto.
- 2.- En un sentido más restringido, y que comúnmente no se le llama esencia: un conjunto de notas que la cosa posee como propiedad distintiva suya.
- 3.- En un sentido aún más estricto, la esencia consiste en:

el conjunto de notas que tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es; en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es” (p. 121).

Adelantando ideas, hay que decir lo siguiente: en mi opinión, la materia última del pensamiento, está constituida por las referencias lógicas que le sirven de base a la conformación de la esencia del objeto ; pero dicha esencia no se identifica con ninguna de las hasta aquí puntualizadas; es más bien una esencia constituida sobre la base de las cualidades que ofrece la circunstancia, y le llamo “esencia constitutiva”; pero esto no significa que deba confundirse con la esencia constitutiva de que habla Zubiri: de éste adopto únicamente su tecnicismo, por parecerme que reúne mayor idoneidad para designar mi esencia.

Son aquellas referencias lógicas, los elementos hacia los cuales, en última instancia, tiene que mantener dirigida su intencionalidad el Λόγος, como la *πρὸς ὅλην* de todo pensamiento.¹

Ahora bien, podría objetarse lo siguiente: la materia de cualquier objeto, por serle un principio constitutivo de su estructura óptica, no debe ser traída hacia la forma desde una

¹ Véase mi trabajo intitulado: “El status ontológico de la esencia o del ‘qué’ de la cosa”

realidad extraña al objeto, sino que debe serle consubstancial y compatible. Y se asume que aquellas referencias pertenecen a otra esfera muy distinta de la de los pensamientos: se diría que en tanto que las referencias con las que se constituye la esencia, son entidades extra-lógicas, el pensamiento es lógico: mal podría considerárseles pues como materia de un objeto de diferente naturaleza o status. Replico que el pensamiento ocupa un dominio mucho más vasto que el que hasta hoy se le haya descubierto; y en tal virtud, no solamente la esencia le queda subordinada como una de sus partes constitutivas, sino que las referencias son hechura de la función lógica. Voy a explicarme:

Allende el Λόγος, no hay realidad objetiva, sino solamente un algo amorfo, caótico, impenetrable, constituido por lo que Max Scheler denomina "centros de resistencia". Pero aquél principio operador (el Λόγος), cuando intende hacia dichos centros, no los encuentra en cuanto tales, sino que, le salen al paso, como quien dice, a darle la bienvenida, todas las cualidades del objeto, sean esenciales o secundarias: su mero encaminarse a esas resistencias, hace nacer estas cualidades. Ahora bien: el Λόγος opera formando diversos modelos de la realidad reconocida en su objetividad enfrente al yo; la operación lógica manipula esas cualidades, modelándolas como referencias o notas referenciales: empieza a obrar solamente cuando toma en cuenta alguna, algunas, o todas de esas cualidades, plasmándolas en referencias mentales a las cuales reúne bajo alguna perspectiva y las delimita dentro de un determinado cuantificador. Tales referencias, por formarse en su seno, tienen que ser de la misma naturaleza. Así como el correlato (imagen) que el daltónico tiene de la sangre, es una sangre verde, así también: el correlato que se forma de cada cualidad la función lógica, tiene que obedecer a su naturaleza racional, y por ello es una lógica "determinación". Trabaja ya entonces el Λόγος con estas referencias: abstrayendo, reuniendo o confinando, es que da origen a la esencia. A su vez, ésta es materia del concepto, constituyendo una dimensión de éste.

No se ponga en tela de juicio el que las referencias sean patrimonio exclusivo del operar racional, que existan solamente en función del conocimiento racional. Es claro que un animal irracional como es un asno, tiene imágenes sensibles, mas no conoce. Y es que la imagen sensible —en su configuración humana— aprehende globalmente a su objeto; y por estar exenta de racionalidad, no puede abstraer ninguna cualidad del mismo ni modelar. El órgano sensorial siente o percibe un estímulo, no intende hacia una cualidad: esto último implica ya un proceder racional.

Lo que acabo de afirmar, lo corrobora el mismo padre del Intelectualismo. Aristóteles tiende a concebir la sensación, en una forma más amplia que la usual entre la mayoría de pensadores modernos. Hay en la sensación según Aristóteles, algo de conocimiento —una *notitia*—, de manera que la aprehensión sensible tiene algo de "intelectual". Empero, esa "noticia que da la facultad sensible, no es todavía un conocimiento propiamente dicho. Este surge tan sólo cuando, como ocurre en el alma humana, hay no sólo facultad sensible (la cual incluye la sensación propiamente dicha, el deseo y el movimiento local) ni solamente imaginación y memoria, sino también precisamente "intelecto".

Y por otro lado: la actividad que despliega el intelecto agente, da por resultado no otra cosa que un concepto singular. Por cierto que se equivoca el intelectualismo cuando coloca la recepción de los sentidos como un coadyuvante preliminar en la elaboración del concepto (es decir, haciendo acá un enfoque desde el exclusivo punto de vista ideal).

La función lógica, al interesarse por la circunstancia, basta que se le aproxime para convertirla en una *cosa* en relación con el hombre, más propiamente, con lo racional; con los ojos cerrados, la función lógica se estrella contra cualidades de cuya presencia se percata, mas no las aprehende. Son cualidades que esta función no las produce, sino que nacen para salir a su encuentro. Recién cuando la función cumple un papel activo frente a este objeto, esto es, cuando aprehende sus cualidades, sea total o parcialmente dando origen a referencias mentales, es cuando cumple función formalizadora respecto a las cualidades de la esencia.

José Ortega y Gasset, sostenía que hay tres distintos momentos que se repiten cíclicamente a lo largo de la historia humana: alteración, ensimismamiento y acción. El ensimismamiento consiste en que el hombre, con un vigoroso esfuerzo, se retira a su intimidad con el fin de formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación. El hombre, al igual que el animal, se halla cercado por las cosas, recluso en la circunstancia. Pero ambos se diferencian en esto: el animal – pura naturaleza – vive en la naturaleza desde ella misma; coinciden su ser y su naturaleza. El hombre por el contrario, dualidad de naturaleza y espíritu, pese a estar también inmerso en la circunstancia, puede vacar de su animalidad, abandonar transitoriamente su naturaleza.

Solemos llamar a esta operación –escribe Ortega y Gasset–: pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en ese hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual o provisionalmente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede ensimismarse” (“Ensimismamiento y Alteración”, Obras completas, T.V, P. 296).

Max Scheler expresa: “El hombre –en cuanto persona– es el único que puede elevarse por encima de sí mismo –como ser vivo– y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento”. El hombre, no está sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos sin aprehenderla “objetivamente”: “la objetividad es, (...) la categoría más formal del lado lógico del espíritu”. El espíritu “puede elevar a la dignidad de ‘objetos’ los centros de ‘resistencia’ y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde extático. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos ‘objetos’, sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda”. La vivencia primaria de la realidad, como vivencia de “la resistencia que ofrece el mundo”, antecede a toda conciencia, representación o percepción. Esta vivencia o intuición volitiva revela la existencia de las cosas. Parafraseando a Scheler, diré que elevar los centros de resistencia a la dignidad de objetos, sólo es posible forjando referencias mentales, y esto es autoría de la función lógica que “saca a la luz”.

Queremos advertir, que en estas ideas de Scheler, pese a ser valiosas para la consideración que nos ocupa, se mueve acá Scheler en un plano psicológico, cual es el de la intuición volitiva. Junto a ésta hay, como sabemos, una intuición emotiva que capta valores, otra intelectual que construye esencias, otra sensible que produce representaciones de objetos singulares. Si en esta parte aludimos a la intuición, es solamente para ilustrar el caso que nos ocupa; porque es claro, el Λόγος marcha en su aprehensión, por vías aunque paralelas, diferentes: se mueve en el plano ideal, a-temporal. La relación entre función y esencia es directa, constando solamente de dos términos sin admitir intermediarios.

En cuanto la intuición intelectual por ejemplo, no dudamos que ella es el νοῦς; éste era, según los griegos, la inteligencia funcionando bajo plan intuitivo; y en este caso, al funcionar

así la inteligencia, aquello que entiende son ideas, εἶδος. El νοῦς es una especie de visión superior: es el modo por el cual sabemos de un ser que “es siempre”. Platón creyó que era una visión inmediata e innata. Aristóteles creyó que se trataba de una visión *noética* “en” las cosas sensibles mismas. Lo interesante es que el νοῦς es ese modo especial de saber por el que, en forma evidencial, aprehendemos las cosas en su ser inmutable: un ser que como veremos, es forjado por la mente racional ante sus menesteres talificantes. De manera que el correlato del νοῦς (o mejor: νοεῖν) es la esencia, en ese sentido entendida.

El verbo correspondiente a νοῦς, νοεῖν, quiere decir “ver con la mente”, “aprehender la realidad”. En cambio, λέγειν, verbo del cual procede λόγος, significa, según se ha afirmado, “recoger”, “reunir”, “enumerar”. Ya estas diferencias verbales nos traducen la distinción entre los conceptos correspondientes: lo esencial de la inteligencia (νοῦς) es su tender a lo real, su mirar; lo esencial de la razón (λόγος), es su relacionar lo ya aprehendido en lo real. La filosofía medieval hace clara la distinción en referencia: la versión latina del νοῦς fue “*intellectus*”, de donde procede “inteligencia” o “entendimiento”; es por ello que el νοῦς ποιητικός y el νοῦς παθητικός fueron traducidos respectivamente, por “*intellectus agens*” e “*intellectus possibilis*”. En la Edad Media, “*intellectus*” significó “conocimiento directo”, intuición”. Y “*ratio*”, pese a la multiplicidad de acepciones, significó predominantemente, la facultad del razonamiento discursivo, y era empleada para la construcción del edificio científico.

Ninguna de las facultades ni los productos en el fenómeno del conocimiento tal como lo concibe el intelectualismo, puede ser un recurso que se interponga entre la función lógica y la esencia, como un coadyuvante de aquélla. Ante todo, el fenómeno del conocimiento (así considerado) se refiere solamente a un objeto singular; el νοῦς capta en una aprehensión simple, o bien el contorno de un objeto sensible, o bien una esencia ya construida; en todo caso, se trata de una experiencia intuitiva que aprehende globalmente. Y esto último ya determina una limitación del νοεῖν: éste no es la antesala de la función lógica: no le depara materia alguna, ni en forma de referencias ni de cualidades objetivas siquiera.

Ahora bien: el correlato de la intuición emotiva y de la sensible son respectivamente el valor, y un objeto sensible individual. Pero en ninguna de las vivencias intuitivas, podemos hallar un coadyuvante preliminar sobre el cual pueda operar el λόγος “presentativo”, que es el más básico. Claro que en el plano fáctico, sirven de antesala para que luego intervenga la conciencia con su proceder racional. Pero en el caso presente lo estamos tratando al Λόγος en cuanto un principio ideal; y como tal, tiene respecto a las intuiciones, una vía de aprehensión paralelamente independiente. Quien necesita de una intuición de la esencia, de una intuición del valor, o de la imagen de un objeto individual, no es el λόγος presentativo, pues a ellas se opone en abismal incompatibilidad de naturalezas: quien necesita es, la facultad racional de mi conciencia.

Con la que mayor semejanza guarda el Λόγος es, con la intuición volitiva. En efecto: él es una función racional; y al orientarse hacia los centros de resistencia (no nos interesa si lo hace de manera presentativa, judicativa, conclusiva, o cualquiera otra) haciendo surgir cualidades, está convirtiendo las resistencias en existencias; esto es, en objetos, prestos para ser afectados por su operación racional. Tales objetos o existencias se le ofrecen como conjunto de cualidades prestas para ser aprehendidas y presentadas como referencias. Las esencias surgen, pero en un ámbito anexo a la operación del Λόγος: surgen sólo para dar respuesta a sus requerimientos talificantes por peculiarizar y aprehender alguna especie, mas no motivados por su función. De manera que la operación primaria del Λόγος es actuar sobre

las referencias: la materia prima sobre la cual va a trabajar. Eleva al centro de resistencia al nivel de objeto, por virtud de su presencia racional, y procesando las referencias lógicas, opera racionalmente elaborando correlatos eidéticos de la realidad extra-mental; con esto, el Λόγος no hace sino racionalizar la realidad (por cierto que para racionalizarla, previamente tiene que crearla). Pero esta racionalización creativa de la realidad no significa tampoco iluminarle su estructura racional, como opinan algunos: en los objetos, en cuanto tales, no se halla estructura racional alguna.

Ahora sí estamos en condiciones de comprender el motivo por el que páginas atrás fue rechazada la esencia constitutiva preconizada por Zubiri. Escuchémosle:

Tomado en su primigenia acepción, el vocablo “esencia” significa aquello que responde al nombre o a la pregunta de “*qué*” es algo, su *quid*, su *tí*. En sentido lato, el *qué* de algo son todas sus notas, propiedades o caracteres (poco importa el vocablo). Estas notas no flotan cada una por su lado sino que constituyen una unidad, no por adición exterior, sino una unidad interna, esa unidad en virtud de la cual decimos que todas esas notas son de “la” cosa, y recíprocamente que “la” cosa posee tales o cuales notas. Las notas poseen, pues, unidad y una unidad interna. Si carecieran de unidad y reposara cada una sobre sí misma, no tendríamos “una” cosa, sino varias. Si la unidad fuera meramente aditiva o externa tendríamos un conglomerado o mosaico de cosas, pero no rigurosamente “una cosa”. En esta dimensión latísima, el “*qué*” significa todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas que posee hic et nunc, incluyendo este mismo hic y este mismo nunc. Así es como toda cosa nos está presente en su aprehensión primera y es en ella término de la función deíctica, esto es, de mera indicación nominal: es “*esto*” (Zubiri, X., 1985, p.214).

Lamentablemente, la así entendida “esencia constitutiva”, entraña una contradicción medular. Se dice que ella es la totalidad de los caracteres constitutivos de la realidad sustantiva, y que conforman una unidad interna. Por un lado: si se admite que aquella esencia corresponde a una realidad sustantiva, y cuyos elementos conforman una unidad, entonces ya no puede constar de una totalidad de caracteres; al corresponder a una realidad sustantiva, significa que sus componentes están ya afectados por el Λόγος; y por ende, serán referencias, mas no caracteres. Y además, aun admitiendo que sus partes sean caracteres, éstos no serían en su totalidad, pues el Λόγος no toma todos los caracteres del objeto, sino que los selecciona. Por otro lado: si se admite que la susodicha esencia consta de caracteres, entonces éstos ni pueden constituir una realidad sustantiva, ni ostentar unidad interna. Lo primero, por definición misma de caracteres; y en cuanto a lo segundo: los caracteres no integran una cosa, una unidad, ni constitutiva ni aditiva: sencillamente, aparecen dispersos.

Ahora bien, no debe ser confundida la tesis que proponemos con otra análoga, aunque su similitud queda reducida poco más que al plano terminológico: nos referimos a un punto de vista que postula Millán Puelles. Nos dice que el ente puede ser considerado de dos maneras: 1) en sí mismo, de suyo, según su propio ser; esto es, como “cosa”; 2) reflejamente, según una situación que le es extrínseca, es decir, en tanto conocemos que lo conocemos; esto es, en tanto “objeto”. “Existen, según esto — dice Millán —, dos clases de propiedades que corresponden a dos modos distintos de referirnos a las cosas: las propiedades o predicados reales, que se atribuyen directamente a las cosas según su propio ser, y otras propiedades o predicados de naturaleza puramente ‘lógica’, puesto que se atribuyen a las cosas, no en atención a su propio ser, sino en cuanto que ‘son conocidas’”. “Cuando las cosas se ordenan en un sistema científico, adquieren propiedades que no son reales, pues éstas las poseen previamente. Se trata, pues de propiedades lógicas”. “las ‘propiedades lógicas’ no tienen

existencia más que ante y para la razón. Si ésta se suprime, aquéllas desaparecen. Su ser es solamente el ser objeto de conocimiento. Son, en una palabra, entes de razón”.

Merece ser respetado este criterio en cuestión; ¿Por qué?; sencillamente, porque tiene poco que ver con el tema que nos ocupa. Su enfoque se hace en un plano diferente al de este trabajo; es una apreciación de naturaleza gnoseológica. En tal virtud, es lícito referirse no a cualidades propiamente, sino a predicados o “*intentiones*”; en este mismo nivel se movían los empiristas ingleses refiriéndose a cualidades primarias y secundarias; y entonces es lícito igualmente considerar sólo a éstas “entes de razón”. Pero el enfoque de nuestro estudio es desde el punto de vista lógico; y entonces la medalla se invierte: las “cualidades” no son predicados del objeto, sino cualidades representantes de la “circunstancia” ante la intervención del operar lógico; y además, sería en este caso un contrasentido diferenciar entre cualidades reales y entes de razón, puesto que todas las cualidades son por esencia de naturaleza lógica.

La esencia y el concepto, no son dos formaciones separadas y ónticamente autónomas: la esencia, tal como yo la veo, es una dimensión del concepto: pertenece a su estructura óntica, y constituye su parte *hylética*. La explicación es esta: la esencia se agota en su función lógica de talificar alguna especie: la mente humana, ante su necesidad por aprehender alguna objetividad, demarca alguna de sus especies, delimita su extensión, y en función a esto, con rigurosa lógica, decide qué referencias mentales, y con qué nivel de generalidad, son las suficientes para peculiarizar dicha especie, diferenciándola de las demás; esas referencias se las atribuye a la especie como constitutivas y propias de ella. Pero las operaciones lógicas que esto supone, son la comparación, abstracción, generalización, reunir y hacer patente... y otras, estas mismas operaciones son las que constituyen la función presentativa del Λόγος, denominada “conceptuar”; me explico: elaborar lógicamente la esencia, es idéntico a elaborar lógicamente el concepto; la función que desempeña la esencia, es la misma que desempeña el concepto; forjando la esencia, la mente talificante pretende aprehender una especie peculiarizándola; con esto constituye la esencia y se la atribuye a la respectiva especie. Pues bien: dicha esencia es una imagen mental abstracta de la especie respectiva; y representa, y refleja; pero lo que representa, no es otra esencia, extra-mental: lo que representa es la especie extra-mental. De tal manera, esencia y concepto son lo mismo. Cuando la comunidad científica maneja el concepto de “supernova”, el concepto que maneja no es un simple *flatus vocis*; tampoco es un simple nombre: es un concepto con contenido: es un concepto que es una esencia; y lo que presenta no es una esencia, sino una especie.

Todo lo precedente sugiere, que las regiones que conforman la esfera de los objetos ideales son solamente tres: el de lo lógico, el de las relaciones, y el de los entes matemáticos: no existe el llamado “reino de las esencias”. No se puede negar que hayan esencias; pero ellas no tienen existencia propia, de por sí, para constituir un reino; siendo fruto de la mente humana, y siendo conceptos, su existencia está subordinada al reino de lo lógico. Ahora mismo, el autor y el lector al hablar de ella, ella existe, pero sólo en tanto que hay una comunidad racional que la utiliza; es decir, en tanto que procura aprehender la cosa por medio de una función lógica. No podemos considerarla la esencia fuera del pensamiento, pues tan pronto como la tomamos en consideración, ya la pensamos; su ser consiste en el ser pensada, se agota en el pensamiento. Y esto porque ella es el necesario recurso para poder comunicarnos con la realidad. Quizás para los seres no racionales, el baluarte para comunicarse con la realidad no sea la esencia, sino alguna otra manera como la cosa en sí se les manifiesta, obedeciendo no ya a su capacidad racional sino a otras exigencias cognoscitivas. Pero el concepto al que en esta obra se alude corresponde a la naturaleza racional del hombre, y por

ello el necesario baluarte en cuestión es la esencia. A la tal esencia, le es consustancial el existir sólo para ser determinada por la función lógica, pues para ella ha nacido. Existe en función de ella, de la cual es propiedad. Por tanto, la esencia pertenece al dominio del pensamiento. Esto significa que se amplía considerablemente el dominio que al pensamiento tradicionalmente le ha sido conferido. Fuera del pensamiento no hay tal esencia, sino un algo oscuro inteligible pero transobjetivo.

La vitalidad de esta imagen abstracta, es la función lógica presentativa, que “hace patente” la especie, *esencializando* y estructurando las respectivas referencias lógicas. El material sobre el que operan las operaciones lógicas es, las referencias lógicas, forjadas también por la mente. La materia del pensamiento, así entendida, viene a ser una legítima objetivación que se efectúa de la materia prima aristotélica. Decimos “legítima”, en parte porque ya el creador de su concepto da vagamente la potestad de aplicarlo a los entes ideales –los matemáticos, por ejemplo–. Declara Averroes (1919):

De las materias representadas por los géneros, unas son sensibles, como las materias de las cosas naturales, y éstas son las que mejor merecen el nombre de materias, y otras son supuestas e ideales, como las materias de las cosas matemáticas; pues, si bien en la definición de éstas no aparecen las materias sensibles, tienen, sin embargo, algo que se asemeja a la materia (...) (p.369).

Pero además: es incuestionable que la materia del pensamiento, reúne las condiciones de ser un sujeto indeterminado y potencial. Hagamos el paréntesis, de que la materia primera del pensamiento no se identifica en manera alguna con la que Aristóteles aplica al dominio de los entes naturales. Se trata más bien de una materia que afecta a un reducido campo de la esfera ideal, y que no puede serlo de ningún objeto que no sea el pensamiento. Nuestra ὅλη es común no en todos los entes físicos, ni aun en todos los entes ideales, sino tan sólo en los pensamientos.

Como sujeto indeterminado, por supuesto que no es sustrato del cambio, mas sí de las realizaciones que el pensamiento en cualquiera de sus formas ostenta. Tal sustrato es algo a base de lo cual está elaborado todo pensamiento, subyaciendo así como un común denominador que a través de todas las formas, permanece idéntico. Según esto, carece de sólidos fundamentos el afirmar –como lo hace Ferrater Mora– que el pensamiento es un mero correlato o representante lógico de la realidad, a la cual demarca de manera semejante a como un mapa demarca un territorio. Lo cierto es que esa realidad demarcada, ya está intervenida lógicamente: sus “cualidades”, esas que desde el limbo de la circunstancia, le salen al paso al Λόγος, son por éste vistas como partes de un todo, y por ende, conformando una unidad. Las referencias mentales del pensamiento, son los recursos que adopta el Λόγος para presentar o “hacer aparecer” de una forma organizada, una realidad o situación objetiva. Tales referencias, no son un simple correlato mental de cualidades incompatibles con su naturaleza, sino que, lo que es muy diferente, son formalizaciones de una materia que llevan en su seno, y que carece de existencia de por sí.

Un concepto, unidad básica de las estructuras lógicas, es una esencia. La esencia o concepto, es la misma formación lógica: es esencia o concepto, ocasionalmente, según el punto de vista o enfoque que sobre esta formación, ejerza la mente racional al utilizarla: es esencia, si la consideramos atribuida a su respectiva especie; es concepto, si la utilizamos como materia o contenido, integrante de estructuras lógicas mayores en cuanto a complejidad.

Ahora bien: la materia o principio *hylético* de esta formación, está constituida por las referencias lógicas, estructuradas dentro de esa unidad que es el concepto o esencia. Esta materia es un principio de indeterminación, en la medida en que su organización dentro del concepto, su subordinación a la unidad del concepto, no la pueden proporcionar las referencias por sí solas, sino que se la deben a la función lógica; por esto, califico a esta materia como “indeterminada”. Ciertamente, es una indeterminación no absoluta sino relativa: relativa a la función lógica que lo interviene, y a la unidad lógica a la que constituye.

Es imposible que la materia del pensamiento pueda existir sin estar informada. Nicolai Hartmann, refiriéndose al mundo fáctico, entiende de esta manera la relación potencia-acto: el ente puede ser considerado en estado inmóvil, o en su actividad y movimiento; es en este plano donde la filosofía aristotélica hace destacar la potencia y el acto; de manera que estos dos aspectos son en Aristóteles, principios del devenir. Si pues, estos principios rigen únicamente para el devenir, el ente potencial no puede ser simultáneamente actual; y el ente actual tampoco puede ser a la vez potencial: el ente tiene que encontrarse tan sólo en una de las dos situaciones; potencia y acto se excluyen, se oponen disyuntivamente. De esto se colige que el mundo del ser, tiene que estar dividido en entes posibles y entes actuales. Pero las sugerencias de Hartmann no pueden aplicarse al pensamiento: primeramente, porque la “potencia” aristotélica yo no la acepto en mi esquema, dado que está cargada con un inaceptable lastre metafísico; y en cuanto al “acto”, yo lo tomo en las estructuras lógicas solamente como principio de determinación. En segundo lugar, no siendo las estructuras lógicas temporales, no es el caso que “potencia” y “acto” sean vistas en ellas como etapas de su desarrollo: en ellas, la inmutabilidad y eternidad, cualidades opuestas al devenir, no dan cabida ni para una potencia en aras de actualizarse, ni para una auténtica entelequia exenta de su potencia, como dos fases. Los objetos ideales no devienen, sino que existen ya en su integridad, y encierran no un elemento *hylemórfico*, sino ambos, como inseparables. En el pensamiento, materia y forma no intervienen en orden a la generación – como potencia y acto –, sino a la composición e implicancia. El movimiento de formalización progresiva que se da en un pensamiento, no está afectado por la temporalidad: es un movimiento lógico; y a lo largo de todo su trayecto, están presentes materia y forma como dos co-principios contrarios e inseparables entre sí, cada uno de los cuales supone la co-presencia de su contrario, y sin ésta no es nada.

Y por último: este sujeto indeterminado indefinido, también es “potencial”; vale decir, es posibilidad (sin el lastre metafísico aristotélico); pero es una posibilidad que implica efectividad, o que está orientada hacia ésta; en virtud de que puede ser afectado por funciones típicamente lógicas, puede de hecho tomar de ellas ciertas determinaciones que tienen un poder jerárquicamente evolucionado de realización. Por tanto, es lícito decir que la esencia es, por ejemplo, un razonamiento en potencia. Pues bien: la esencia ha nacido en, por y para el pensamiento; de ahí que aquél cúmulo de “cualidades” que emanan del mundo extra-lógico, la multiplicidad de posibilidades de realización que ostenta, se hallan únicamente en el seno de la esfera lógica, en calidad de referencias lógicas. A dicho cúmulo, no puede actualizarle ningún operar que no sea el del Λόγος. De ahí que a la esencia, el recibir determinaciones le sea no solamente posible, sino además necesario y constitutivo. Sólo por abstracción puede hablarse de referencias a-lógicas; en rigor, tal como ya se ha advertido, éstas carecen de existencia propia: en el concepto o esencia, no encontramos en rigor, ni referencias ni función presentativa independientemente, sino únicamente referencias organizadas. La πρώτη ὕλη de Aristóteles jamás se nos da de manera absoluta, sino de algún modo ya informada. Así también, la materia del pensamiento, aun con sus actualizaciones propias, jamás aparece sola: es inexplicable su consistencia óntica, sin la realización que le participa el Λόγος.

Por lo demás, la materia tiene en cada estructura lógica, una modalidad diferenciada: en cada nivel de determinación, cada modalidad de la materia es relativa a su respectivo principio de determinación o forma. Por ejemplo: sea una estructura compleja, a la cual se le ha aplicado la “regla de adjunción”:

- $$\begin{array}{ll} (1) P \vee Q & P \\ (2) Q \vee R & P \\ (3) (P \vee Q) \& (Q \vee R) & A\ 1, 2 \end{array}$$

La proposición “(3)” es una conjunción; y en ella, ¿cuál es su materia?; preguntamos por aquella parte que en ella es lo constitutivo y susceptible de alguna determinación: buscamos en ella, aquello que es el sujeto indeterminado, relativamente al principio de determinación, que es la función lógica, a su vez representada por la conjunción: ese principio de indeterminación es, cada uno de los miembros de la conjunción; mejor dicho, cada una de las disyunciones que dan origen a ésta; es ésta la función lógica cuya apodicticidad está normada por la regla de adjunción, y que determina a ambas disyunciones: es decir, las actualiza en la proposición “(3)”. De tal manera, nos hubiera sido imposible identificar a la materia en este nivel, sin haber identificado, simultáneamente, a su respectivo principio formalizador.

A su vez, cualesquiera de las disyunciones de los pasos “(1)” y “(2)”, es una estructura cuyo sujeto constitutivo y de indeterminación, solamente podemos identificarlo si simultáneamente identificamos a su co-principio: al principio formalizador en esa estructura disyuntiva. Aquel sujeto “determinado” por la función lógica de la disyunción, está constituido por las proposiciones atómicas organizadas por la función de disyunción. Así por ejemplo: en “(1)”, son “P” y “Q”. Se trata de un proceso lógico no-temporal ni causal, en el que ambos co-principios se suponen mutuamente: es decir, sin la forma no hay ni tiene sentido su respectiva materia, y viceversa.

A lo largo de la inferencia o cálculo lógico, no se trata de que en cada uno de sus pasos exista una forma autónoma, e independiente de las otras formas de la estructura inferencial: es la misma forma lógica, que sigue un unitario movimiento lógico a través de la inferencia, y va asumiendo en cada paso, diversos modos de manifestarse. En el precedente ejemplo, hemos examinado sólo dos de esos modos: la disyunción y la conjunción, pero hay más modos: por ejemplo, la disyunción de “(1)”, se apoya en el *lóγος* presentativo del concepto.

La forma, se “*hyletiza*” a medida que la estructura de la inferencia o cálculo lógico se complejiza; es decir, en cada modalidad, conforma una estructura que a su vez, hace las veces de materia con respecto a la siguiente modalidad de *lóγος*. Aquél otro constitutivo que es la materia, también cambia a través de este movimiento lógico de la inferencia: en cada paso de este proceso, va recibiendo la influencia formalizadora del *Λόγος*, que progresivamente la va enriqueciendo en determinación. Encontramos en cada paso de la inferencia o cálculo, un nivel de materia distinto para con su respectiva modalidad lógico-formalizadora. En el razonamiento o inferencia, hay una materia básica general, pero también la hallamos esta materia en cada uno de los pasos de la inferencia, integrada con su respectiva forma, en una materia más integrada o enriquecida, ofreciéndose para ser formalizada por otra modalidad formal distinta. Por ejemplo, las proposiciones atómicas *P* y *Q*, que son materia, las vemos en el paso “(3)”, integradas con la disyunción que las actualizó, en un nuevo rol de *hyleticidad*: ofreciéndose para ser formalizadas por la conjunción. Aun más: la materia, a lo

largo del proceso inferencial, en el que es elemento constitutivo, nunca está en su pureza *hylética*, sino en determinado grado de formalización, y esto evidencia su carácter referencial.

En este movimiento lógico, el proceso de la materia, y también el de la forma, es de síntesis y de organización, pero también de enriquecimiento en ser. La explicación es, que se trata de un movimiento unitario y evolutivo, en el que co-intervienen dos principios: uno que se va determinando, y que desempeña un papel pasivo, y otro que lo determina, desempeñando un papel activo.

En este movimiento evolutivo del cálculo lógico, el *lóγος* de cada paso, en relación al paso anterior, es extraño, exótico; pero en relación al proceso entero, es interno. Se advierte una línea de apodicticidad que progresa de lo simple y elemental, hacia lo complejo y rico en ser; es esa línea de apodicticidad la que vertebra y da unidad a la totalidad del proceso inferencial. En base a esto afirmo, que el advenimiento de cada modalidad del *Λόγος* en cada paso de la inferencia, en relación al proceso entero, puesto que responde a una línea de apodicticidad, es interno.

Algo más: la indeterminación y la potencialidad en el pensamiento no se extienden hasta lo infinito, sino que tienen un límite de progreso que es justamente la materia primera. Aristóteles puntualiza en su *Metafísica*, que todo ente tiene que provenir de una materia de la cual está hecho. Pero esto no significa que se efectúe genéticamente, de materia en materia, una regresión hacia lo infinito. Los seres naturales a los que él se refiere, tienen todos ellos como materia prima, el caos de que está hecho lo existente; más allá de este límite, ya no puede avanzar la indeterminación. Ahora bien: en cualquiera esfera óptica se hace presente esta limitación con sus respectivos entes; y, ya que la materia debe pertenecer a la misma naturaleza de su ente, no es lícito querer hallar la materia de un objeto individual fuera de su propia región óptica. Es así que no estimamos procedente el buscar a su vez para las referencias lógicas procesadas por el *Λόγος*, un sustrato subyacente. La “circunstancia” no puede servirle, por su incompatibilidad con la índole de lo lógico; de ahí que la “circunstancia” no cumple un requisito de toda “materia”, cual es el de hallarse presente aun en los más encumbrados niveles de realización. Como ya hemos convenido, el par materia-forma en el pensamiento, se refiere a la constitución del mismo, no a su generación; y cuando decimos: “algo en base a lo cual está hecho”, no aludimos a un material-origen –tampoco a una entidad abstracta–, sino a un elemento el más simple e indeterminado, que en el seno del pensamiento, sirve de base a las formalizaciones o idealizaciones. Por ello, dicho elemento –principio– es imposible que sea forádico al pensamiento y que guarde heterogeneidad con éste. Luego, la materia del pensamiento, por hallarse en un nivel extremo –en simplicidad e indeterminación– no necesita algo a base de lo cual esté hecha. No se vaya a pensar que es cada “cualidad” en la que la función se apoya; cada cual de dichas cualidades es componente, mas no sujeto subyacente: no requiere de ningún principio formal para integrar con las demás cualidades un agregado; luego, no pueden ser sustrato de dicho agregado.

Sería conveniente recordar cómo se concibe comúnmente el lado *hylético* del pensamiento. Han existido en el pasado, algunos autores que la han situado en la experiencia sensible. Así por ejemplo, Felipe Masci, quien expresaba: “En el pensar se distingue la materia de la forma. La materia es el dato de la experiencia sensible, y la forma es el modo de la comprensión del dato en el pensamiento”. Una idea muy extendida, siempre fue, que, la materia de un pensamiento viene a ser aquello sobre lo cual se piensa: lo que el pensamiento significa; vale decir, el objeto intencional y todo cuanto decimos de dicho objeto. Uno de los muchos autores que sustentan esta tendencia, Walter Peñaloza, expone: la materia de los pensamientos es

aquello que los diferencia entre sí; vale decir, lo que éstos significan, esto es, el objeto a que se refieren. Escribe:

Todos los pensamientos se refieren a objetos y, por lo mismo, resultan diferentes entre sí. Si yo pienso 'piedra' y después 'agua', tengo allí dos pensamientos diversos. Técnicamente esto se expresa diciendo que esos pensamientos tienen distinta materia. En efecto, ¿cuál es la materia del primer pensamiento? El objeto piedra. ¿Cuál es la materia del segundo pensamiento? El objeto agua. Son dos pensamientos que versan sobre objetos diferentes y, en consecuencia, resultan también diferentes". Son también diferentes los pensamientos al ser su objeto el mismo, si se consideran en él varios aspectos separados.

Luis Liard afirmaba que el contenido del pensamiento es el objeto, y todo cuanto se puede expresar de él. Todo pensamiento tiene que referirse a algo, a un objeto, a la cosa en torno a la cual se piensa (lo que en Gramática se llama "sujeto"). El pensamiento analiza, relaciona, compara, ese objeto con otros: todo ello constituye el contenido; vale decir, el objeto y todo lo que se dice de él. Así por ejemplo: en el concepto "hombre", su contenido es todo lo que podemos expresar de él: todas las cualidades del hombre, y todas las especies en que se le puede agrupar; en el juicio, su contenido lo conforman el objeto y su predicado.

Rechazo de plano estos planteamientos, ante todo, porque el componente *hylético* de una entidad no puede no ser una dimensión constitutiva de su estructura entitativa. Además, porque se percibe en estas apreciaciones, algún inconsciente compromiso psicologista, toda vez que la expresión "objeto" es confusa: se refieren con esta expresión, a la vez, a la realidad extra-lógica a que intende el pensamiento, y al objeto de la intencionalidad de la función lógica: por ejemplo, el concepto. La única explicación de esta ambigüedad es una inconsciente aceptación psicologista; en efecto, cuando conceptúo "caballo", me refiero a la especie real, mas cuando juzgo "los caballos son mamíferos", los "objetos" hacia los que intende mi intencionalidad, son tanto las especies reales, cuanto sus respectivos conceptos en la estructura *apofántica*. En un plano psicológico, es todavía permisible cierta laxitud del significado de "materia", dado que siendo el pensar, de la esfera "real", resulta admisible e indiferente el status ontológico de su contenido: el objeto de mi conceptuar, puede ser la especie "caballo". Mas, si tomamos a la estructura lógica en su estatus "ideal", son inadmisibles aquellas licencias.

En estos y en otros planteamientos del mismo género, se echa de ver que, están parcialmente acordes con mi tesis en ubicar la materia del pensamiento en aquél material que procesa la función lógica; pero que divergen de la presente tesis, en este aspecto capital: la materia no la entienden como un componente del pensamiento carente de existencia en sí, sino como una *realidad* dada, auto-suficiente, que trascendiendo a la estructura lógica, constituye el significado *hacia* el cual el pensamiento apunta.

Pero no es extraño encontrar también una tesis inaceptable acerca del tema en desarrollo. Algunos espíritus parten del supuesto de que la forma del pensamiento es su esencia; de ahí que tengan también un concepto equivocado de su materia; paso a puntualizarlo:

Forma y materia se dan como un par cuyos miembros se correlacionan recíprocamente. De ahí que, como miembro correspondiente a la forma —es decir, a la esencia—, tiene que buscarse en el pensamiento algo que no le es estrictamente esencial, para que sea su materia. Esto explica aquella no poco difundida opinión, según la cual, la materia del pensamiento es su parte accidental; según dicha opinión, los pensamientos, por el accidente, se distinguen en sus

diferencias específicas, en tanto que por la forma se asemejan. Esto, en base a que según el esquema aristotélico-tomista, la forma es esencia.

La materia del pensamiento no puede ser accidente, ni esencia, ni tampoco ninguno de los predicables del *Isagoge* de Porfirio. Como se verá oportunamente, el accidente no es otra cosa que predicable; y aquel agregado de cualidades, para ser predicable, debiera ser cualidad del pensamiento; pero es más bien una parte del mismo. Es claro que el alma por ejemplo, como parte del hombre, no es su predicable – contra lo que opinaba Aristóteles, que la creía la forma del hombre – sino que, si queremos hallar un predicable idóneo sería la animicidad, no el alma en sí. Del mismo modo, la esencia del pensamiento, de por sí, no podemos atribuírsela: tenemos que, en base a ella, crear un predicable, y recién éste atribuírselo: la materialidad, o el tener materia. La esencia contenida en el pensamiento, como parte del mismo, es imposible que en sí sea su accidente. Esto se explicará cuando haya que ocuparse del juicio.

Por eso, Tomás de Aquino nos ofrece estas valiosas ideas alusivas a la no accidentalidad del principio material: el bronce carece de figura antes de advenirle la forma: ahora bien: en un sentido se le llama “bronce”, y en otro “informe”. Es por ello que la privación es principio no por sí sino por accidente: coincide con la materia, así como por accidente el médico construye; es decir, el médico como médico y el médico como constructor, coinciden con el médico en un mismo sujeto. Pero la privación, como principio por accidente, se diferencia de los demás principios del ente: éstos son principios en el ser y en el hacerse; aquélla es principio en el hacerse, mas no en el ser. Así por ejemplo: para que haya estatua, es preciso que también haya bronce y figura de estatua; y además, cuando ya existe la estatua, es necesario que sean estas cosas dos seres. En cambio, respecto a la privación: en tanto se hace la estatua, menester es que no haya estatua; y si en realidad fuese, no se haría. O sea pues que éste es principio tan sólo en el hacerse. Insinúa el Aquinatense que, en tanto a la privación es un principio por accidente, la materia lo es por sí mismo; que la materia en sí no es accidente: en cierto sentido, es tan sustancia como la forma.

Aristóteles (1986) define así el accidente:

accidente es lo que se da verdaderamente en la cosa, pero que puede darse o no en esta sola y misma cosa, cualquiera que ella sea. Por ejemplo, el estar sentado puede darse o no en una sola y misma persona, y lo mismo sucede con la blancura; porque nada obsta a que una misma cosa tan pronto sea blanca como no lo sea (1025 a 15-35).

Según esto, si pretendemos que la materia del pensamiento sea accidente, la materia del pensamiento debiera tener existencia contingente; es decir: debiera ser indiferente para un pensamiento, el tener materia o no. Pero es necesario que toda entidad compuesta, comporte algo a base de lo cual se constituye. Es evidente que, se le atribuye contingencia a la materia, por estimar que la forma es la esencia necesaria. Pero si conceptuamos a la forma del pensamiento en su recto sentido, esto es, como un principio –aquello que explica necesariamente un ser–, no vacilaremos en aceptar que el principio material es tan necesario como él. Lo que tiene contingencia en su existir es, no la materia del pensamiento globalmente considerada, sino determinada tipicidad que en cada caso le afecta –y esto, dado el carácter formal de la formación lógica–. Así: al λόγος-raciocinio de una determinada inferencia, le es indiferente la cantidad o naturaleza de las cualidades que racionaliza; le basta

trabajar con esencias. Tomemos otro ejemplo: el axioma A3 del cálculo *sentencial* de Whitehead-Russell:

$$A3: (p \vee q) \rightarrow (q \vee p)$$

el antecedente del condicional, así como el consecuente, están constituidos por la disyunción de “p” y “q”; para la validez de esta forma axiomática, es indiferente el contenido que se les atribuya a las proposiciones “p” y “q”: le es contingente lo que representen “p” y “q”. Un λόγος, por más específico que sea, ofrece en su materia un campo abierto de posibilidades de peculiaridad, todas ellas con igual derecho para yacer o no en su materia, y por eso, contingentes; pero la materia en sí no puede faltar, sin que se dé un pensamiento trunco, o mejor, una nulidad de pensamiento. La materia, para ser accidente, no debiera “derivar” de la esencia del pensamiento, siendo así que ella misma es un factor esencial en todo pensamiento, sin cuya colaboración, éste carecería de esencia. (recuérdese el final de la aludida sentencia parmenídica). La materia, para ser accidente, no debiera vincularse en relación necesaria con el pensamiento: según Aristóteles, el accidente significa, lo que es o sucede sin relación necesaria con el sujeto del suceso (Met., V, 7, 1017 a 10). Pero la materia se relaciona tan necesariamente con el pensamiento, que existe por, en, y para él únicamente, no pudiendo ofrecerse ante ninguna forma que no sea la del pensamiento. Se sigue de esto que la materia del pensamiento es tan consustancial a éste, que aun en el mejor de los casos, es decir, ostentando condición de cualidad predicable, no sería ni propio ni accidente del pensamiento, sino una nota de su esencia necesaria.

Con arreglo a lo que hay sentado acerca del accidente, el pensamiento tiene no un accidente, sino un número ilimitado de ellos. Así por ejemplo, son accidentes suyos, el que algunos lo conciban engendrado por la realidad psíquica, u otros morando un reino independiente, el que sean capturados o no por la conciencia humana, el que sean útiles o no para fomentar la victoria del proletariado, etc., etc. Todos estos son atributos trascendentes a su esencia, ninguno de ellos identificable en lo más mínimo con su materia; – claro que se habla del “lado material del pensamiento”, incluyendo aquí el lenguaje en que lo expresamos, el pensar que lo “engendra”, etc.; pero estos elementos no son ni aun partes del pensamiento, lo cual pone en evidencia la impropiedad terminológica con que se les designa; son elementos que acompañan al pensamiento accidentalmente –. De modo que aun en el caso de que la materia del pensamiento fuera accidente del mismo, no sería el único, como quieren sus defensores.

Se pretende hallar una manifestación de la accidentalidad de la materia en que, por virtud de su contingencia, ella es lo que diferencia a los pensamientos uno de otro. Por eso decía Gregorio Fingermann (1966):

Hoy día, por materia del conocimiento se entiende el contenido de éste. La materia es lo que individualiza los hechos y lo que distingue, por ejemplo, el pensamiento a del pensamiento b y del pensamiento c, etc. Por la materia distinguíase una proposición lógica de ciencia jurídica de otra de ética, y una ley económica de una ley estética (p. 131).

Pero lo crítico de esta tendencia está, en llegar al extremo de postular que, la materia de los pensamientos es lo que los diferencia entre sí. Así lo afirman un grupo de autores peruanos como es el caso de W. Peñaloza Ramella. Considero que la materia es lo único que diferencia a los pensamientos, pero solamente tratándose de los pensamientos afectados por una forma en el grado ínfimo de especificación, por ejemplo, el juicio hipotético (función

individualizadora); pero si nos referimos a la proposición o al pensamiento en general, deja la materia de ser el factor exclusivo en la diferenciación del pensamiento: comparte su función con el principio formal, que es por esencia, de carácter tipificador. Pero además, el diferenciar a los pensamientos no es lo único del papel que cumple la materia, pues también puede servir para asemejarlos: pensamientos de diversa forma, pueden tener la misma materia. Y tampoco esta labor de igualación puede reclamársele como su don exclusivo, ya que, también por virtud de la forma, los pensamientos pueden asemejarse: pensamientos con diferente materia, son afectados por la misma forma. De acuerdo a esto, definir a la materia del pensamiento como aquello en que los pensamientos se diferencian, significa quebrantar la regla más medular de toda definición: que ella debe abarcar sólo las notas esenciales. La susodicha definición, no solamente desconoce las notas esenciales de la materia del pensamiento, sino que eleva a calidad de nota esencial, una nota contingente, radicalmente extraña a la esencia de la materia del pensamiento. De manera que este criterio en su nivel extremo –caso de Peñaloza–, peca de reducido y unilateral: a la función de diferenciar, se le hace patrimonio de la materia; y a ésta, se la atribuye sólo una función. Es una apreciación que no la hallo compatible con el contenido de la categoría de “materia”.

Los defensores de esta tendencia que examinamos, quieren afiliar sus ideas a la doctrina de Aristóteles. Empero, este autor jamás ha confundido materia y accidente. Sólo se puede descubrir en sus escritos, identificación entre forma y esencia, pero esto no autoriza para identificar, paralelamente, sus miembros respectivos. Y es que estamos inducidos por la tentación de establecer doquiera, contrastes y dualismos: basta considerar iguales forma y esencia, para identificar con la materia a los términos correlativos a la esencia: accidente, existencia, verbigracia.

VI.- ¿ES LA ESTRUCTURA “DEL” PENSAMIENTO, SU FORMA?

Se observa que en la presente exposición se viene entendiendo por forma del pensamiento, no otra cosa que su principio interno de actualización, desdeñando otros significados que dicho vocablo comporta: estructura, contorno, etc. Creemos que precisa efectuar una somera justificación del exclusivo sentido que damos a “forma” en el presente estudio: la forma en el pensamiento, no debe tener otro sentido que el de principio interno de realización. Si queremos abordar al pensamiento con un enfoque *hylemórfico*, la forma no puede tener otra acepción. El modelo, contorno o configuración, claro que actualizan, pero en realidad, actualizan por virtud de un principio interno de realización manifestado mediante ellas; y se manifiestan así, por exigencia de la naturaleza de los entes espacio-temporales. Según esto, no hay correlación entre la materia y el modelo, pues este no es su forma. En el pensamiento, ente ideal, no hay configuración ni impronta; y el *hylemorfismo* le afecta de una manera tal, que una forma lo es *solamente* para una cierta materia, y viceversa. Aquella forma no necesita manifestarse en configuración aplicable a multitud de materias. De manera pues que, modelo, configuración o contorno, podrán ser formas en algunos dominios, pero no en el del pensamiento. Por consiguiente: el *hylemorfismo* del pensamiento, no admite otro sentido que el de un principio ideal de realización que actualiza a una materia también ideal.

Pero hay un sentido de “forma” cual es el de “estructura”, que en aplicación a la constitución del pensamiento, se ha impuesto en la Lógica siempre de modo exclusivo y ecuménico. ¿Por qué pues, no asimilo en este estudio, este acervo tan oficialmente admitido, concibiendo en cambio la forma tan sólo con el parcial apoyo de los cánones aristotélicos?

Y efectivamente, siempre y en toda parte, se ha entendido por forma del pensamiento, su estructura, fórmula, esquema o modelo. En términos generales, el concepto de “forma”, no ha sido analizado de manera unívoca por algunos autores que de él se ocupan.

El sentido más general con que se concibe la forma es, de carácter metafísico: me refiero a la ya conocida forma aristotélica. Los griegos suponen que un objeto tiene no solamente una figura patente y visible, sino además una figura latente e invisible. Entonces se forja la noción de forma en tanto que figura interna captable sólo por la mente. Esta figura interna o esencia sustancial, recibe a veces la denominación de idea, y a veces la de forma. El vocablo más usualmente empleado por Platón es εἶδος, vertido al latín según los casos, por “forma”, “species”, “notio” y “genus”. La forma es entendida a veces por Aristóteles, como se sabe, como la causa formal, a diferencia de la causa material.

Pero entre los variados significados de forma, el único que ha sido elegido por los autores para aplicarlo al pensamiento es, el de estructura. Husserl, es uno de los filósofos contemporáneos que mayor penetración ha dedicado al análisis de este concepto de “forma”; en lugar de establecer una jerarquía en el grado de formalismo, secciona el campo del a priori

en dos clases: a priori contingente, y a priori necesario o formal. Mientras que el primero alude a la esencia de regiones particulares del ser, el segundo alude a los “principios” que necesariamente se aplican a todos los objetos en general (Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, P. 26, ed. Max Niemeyer). Esta posición es, según Miró Quesada, teóricamente sostenible, pero en el fondo se reduce a esta otra: forma de una región de objetos, es el conjunto de caracteres generales de dichos objetos con jerarquía de grados de formalismo; pero la posición husserliana, da la denominación de “forma” tan sólo a la jerarquía suprema, vale decir, al estudio de los caracteres del algo en general, de esos caracteres que se pueden aplicarse a todos los objetos posibles. La posición de la jerarquía de grados de formalismo, parece ser más sencilla y sólida –sostiene Miró Quesada–; pero pese a las divergencias entre ambas posiciones, hay coincidencia en la manera de concebir la forma y lo formal, como aludiendo a las características más genéricas.

Continúo exponiendo la opinión de Miró Quesada. Dicho autor, refiriéndose al lenguaje formalizado, nos dice: “El término ‘forma’ usado en el lenguaje natural, es vago, impreciso, difícil de analizar. En cambio, en lógica se emplea con un sentido preciso y único. Entre los diversos significados que tiene el término ‘forma’ en los lenguajes naturales, destaca el significado de *estructura* y es precisamente en este sentido que se emplea en relación al lenguaje y a la lógica. Al decir pues que el lenguaje de la lógica es un lenguaje formalizado, se quiere decir que se trata de un lenguaje que revela su propia estructura”. (Miró Quesada, F., 1964, P. 52).

Pasamos a presentar un texto de Vicente Fatone (1969), que es el prototipo de la generalizada opinión que todo manual de Lógica tiene, respecto a la forma y la materia del pensamiento:

“Perro”, “1.753 no es divisible por 19”, “lo que usted dice es imposible porque es una contradicción”, son ejemplos de las tres *estructuras o formas* a que aquellos pensamientos pueden reducirse. De la primera, digo que es un concepto; de la segunda, que es un juicio; de la tercera, que es un razonamiento. Puedo observar más, y distinguir, en los juicios, los casos en que digo que algo es tal o cual cosa, de los casos en que digo que algo no es tal o cual otra. Sigo prescindiendo del contenido de mis pensamientos, para observar sólo su *forma, esquema o estructura*. El estudio de esas formas o estructuras constituye el objeto de la lógica. Ya “perro” no interesa en cuanto es el pensamiento con que pienso un determinado animal, ni “Napoleón ganó la batalla de Marengo” como un pensamiento en que pienso un hecho histórico (...). Todo eso es el contenido de mi pensamiento; es lo que pienso (p. 213)

La forma es su significado de estructura, significa:

una relación o un conjunto de relaciones (orden) que puede mantenerse constante con la variación de los términos entre los cuales media. Por ejemplo, la relación “Si p , entonces q ”, puede ser tomada como la forma de la inferencia, porque permanece constante sean cuales fueren las proposiciones p y q entre las cuales media (Fatone, V., 1969, p. 215).

Dicha relación o conjunto de relaciones, además de constantes, tienen el carácter de generalidad. Se emplea en esta acepción la palabra “forma”, toda vez que se generaliza una determinada relación, es decir, que se le considera válida para un determinado número de términos o de casos posibles; o bien, toda vez que se prescinde de los términos entre los cuales media un orden, por considerar notable o significativo solamente dicho orden. “Forma” significa pues, orden u organización de las partes, relación generalizable, coordinación, universalidad.

“La ‘forma’ de una proposición —dice Bertrand Russell— es lo que permanece invariable en ella, cuando cada parte constituyente de la proposición es reemplazada por otra”. Así, en estas dos proposiciones: “Sócrates es anterior a Aristóteles” y “Napoleón es más grande que Wellington”, pese a que las partes constituyentes de ambas son diferentes, tienen la misma forma. Son los constituyentes de una proposición sus diversas partes, y están indicados gráficamente por las palabras que los componen. Sean por ejemplo estas dos proposiciones: “Juan ama a María”, “César odia a Berta”. Si cuando han cambiado todas las palabras de estas proposiciones, hay todavía algo de común entre ambas (lo común es que son dos términos que se relacionan, o sea la forma “xRy”), ese algo mediante el cual se vinculan tiene que ser absolutamente general en relación a un cierto campo de proposiciones.

Según Russell, estructura en su sentido lógico, es el croquis o el plano de una relación, de modo que se dice que dos relaciones poseen la misma estructura, cuando el mismo plano vale para ambas; es decir, cuando una es similar a la otra como un mapa es similar al país que representa. En este significado, la estructura es el “número-relación”, y es un concepto muy genérico que equivale a *plano*, *construcción*, *constitución*, etc. (Russell, B., 1920: VI).

¿Qué se puede opinar frente a este criterio según el cual la forma del pensamiento es su estructura? Es manifiesto que hay pensamientos en los que no podemos dejar de reconocer un croquis estructural constante frente a la contingencia de sus partes *hyléticas*. Alois Müller manifestaba que la expresión verbal que encuentran los pensamientos en las proposiciones, nos revela la estructura de su respectivo pensamiento. Dice que las proposiciones tienen una estructura; y que, como son una expresión de los pensamientos, también los pensamientos tienen que poseer una estructura. Que, además, esto no implica que los pensamientos deban tener paralelamente la misma estructura que las proposiciones. Este testimonio de la estructura, claro que es conveniente hacerlo extensivo a los pensamientos de mayor complejidad que la proposición.

En lo que atañe a los planteamientos de Miró Quesada: este autor confunde las *relaciones* más generales y constantes de una región de objetos, con los *caracteres* más generales de la misma. Es decir, está confundiendo la estructura de un determinado pensamiento, con su esencia sustancial. Relaciones y caracteres, son dos cosas inconfundibles. Así por ejemplo: en la proposición, sus caracteres necesarios son los implícitos en el crear sustancias; pero sus relaciones generales son no cualidades, sino nexos ahí puestos, para que a su vez en ellos podamos descubrir cualidades. Si las relaciones constantes de los pensamientos fueran cualidades, para ser consecuentes, tendríamos que aceptar que un concepto acerca de cierto pensamiento tendría que constar de las relaciones de dicho pensamiento, ya que un concepto consta de cualidades objetivas. O bien, habría que admitir que una estructura consta de las cualidades del objeto que representa. La imposibilidad de ambos casos, pone de relieve la improcedencia de la susodicha crasa confusión que en esa tesis encuentro. Lo único que tienen de común esencia y plano, es su generalidad: ambos ofrecen validez para la totalidad de objetos de un conjunto, prescindiendo de las particularidades del significado. Pero esta es una nota accidental, que no autoriza para identificarlos.

Confundir a la esencia de un pensamiento con su estructura, habiendo concebido a ésta como forma del mismo, equivale a conferir a la esencia del pensamiento, calidad de principio formal del mismo. Y es radicalmente un lapsus, que la esencia necesaria sea el principio formal de su objeto. La hallo cuestionable la tesis en examen, y en este sentido, apruebo los planteamientos de algunos autores: por ejemplo, Xavier Zubiri en su estudio “Sobre la

Esencia”, donde rebate a Aristóteles por identificar εἶδος y causa formal. El mismo Tomás de Aquino sostiene que, si pues el ser determinado de una cosa, es una actualización de la materia, no puede desligarse a ésta de la esencia de aquél. Escribe:

El existir de la substancia compuesta, no es sólo el existir de la forma ni sólo el existir de la materia, sino de su compuesto. La esencia, por otra parte, es aquello según lo cual dicen que la realidad existe. Por eso conviene que la esencia, por la cual la realidad se llama ente, no sea tan sólo la forma ni tan sólo la materia, sino *ambas*, aun cuando tan sólo la forma sea, a su manera, la causa de su ser (Tomás de Aquino, 2000, p. 41).

El principio formal es un ente; y la esencia necesaria consta no de entes en su totalidad, sino sólo de sus cualidades. Dichas cualidades son las que aportan la forma y la materia, pero estas cualidades son pocas entre las muchas del objeto que, como ellas, también integran la esencia. El único nexo que asemeja esencia y forma de un objeto es, que ambas representan peculiaridades del objeto: lo tipifican. Pero cada cual presenta cualidades que es imposible hallar en la otra. Así, la esencia no es un principio operatorio que depare formalización a una materia; sino que ella es más bien descubierta posando sobre un ente que a su vez, es el resultado de la conjunción de un principio operatorio y de una materia. Pues bien: qué ocurriría si el principio formal fuera la esencia necesaria de un ser: toda ciencia sea eidética o empírica, estudiaría, no esencias formales ni materiales de una región dada, sino principios formales. Y la lógica, por ser un estudio de la esencia del pensamiento, tendría que estudiar solamente el Λόγος.

Discrepo pues, de los planteamientos del doctor Miró Quesada cuando, también quiere mantener que la forma del pensamiento es su estructura. Esto, por motivo de las confusiones que encierran tales planteamientos. Ahora seamos concretos. Nos proponemos demostrar, en pro de nuestra tesis, lo insostenible que es adjudicar a la estructura del pensamiento, su condición de forma del mismo.

En primer lugar: aquella apreciación peca de incompleta. Dicha estructura preconizada, hace referencia predominantemente a relaciones de naturaleza gramatical o expresiva. La lógica, al valerse del cálculo, el objeto primario de su investigación viene a ser, el lenguaje lógico; esto es, el lenguaje constituido por las estructuras lógicas y las partículas de que constan; y dicho lenguaje a su vez se inspira, en el lenguaje natural con alcance cognoscitivo. De modo que la susodicha estructura, es de índole no lógica, sino lingüística. Esta estructura es a su vez el trasunto de una estructura lógica a la cual refleja con mayor o menor fidelidad. En tal virtud, la estructura que se postula como forma del pensamiento, viene a ser una pseudo-estructura del mismo. Y aquello que pretende reflejar no es una trama de todas las relaciones lógicas del pensamiento, sino solamente aquella parte que se presta para una expresión lingüística. Si en la proposición y la inferencia pueden descubrirse estas estructuras, no es que la proposición y la inferencia sean tomados en su *aspecto* gramatical, sino que se descubre un plano de las relaciones gramaticales representantes del σύνολον de esa proposición o raciocinio. Las relaciones gramaticales que acompañan -no siempre- a un pensamiento, no solamente son extrañas a la constitución del mismo, sino que ni siquiera son completas y fieles representantes de las relaciones lógicas. No son completas, porque representan de la verdadera estructura del pensamiento sólo justamente aquella parte que se presta para una expresión lingüística; es decir, el σύνολον, la parte más asequible del pensamiento y que es empleada por el cálculo logístico. Descuidan la dinamicidad lógica de la formación lógica, el lado *hylemórfico* del pensamiento, tomando tan sólo un reducido sector del mismo: el pensamiento en tanto “producto del pensar”. Y los ingeniosos círculos

del álgebra booleana, claro que no representan relaciones lingüísticas, pero tampoco representan la estructura del pensamiento, sino que, como se verá más adelante, excluyen el lado operatorio del pensamiento. Aquellas estructuras además de incompletas son infieles, porque el lenguaje no puede mantener un estricto paralelismo con el pensamiento del cual es expresión —exceptúo, desde luego, la estrictez matemática del lenguaje de la logística—. No siempre las expresiones pueden ser un fiel reflejo de las relaciones lógicas que representan.

De ahí que la postulada pseudo-estructura del pensamiento, pudiendo constar tan sólo de componentes lingüísticos, puede ser descubierta únicamente en las formas complejas de pensamiento, pues sólo éstas comportan una trama de interrelaciones sintácticas, tan imprescindibles en la constitución de la pseudo-estructura. Opino que estructura es, una urdimbre heterogénea de relaciones funcionales, recíprocas y solidarias entre las partes de un todo; dicho todo es entonces una unidad constitutiva, no aditiva. Se dice también que estructura es un conjunto de elementos solidarios entre sí, o cuyas partes son funciones unas de otras. El significado de “estructura”, relaciónase con los de “forma”, “configuración”, “trama”, “complejo”, “conexión” (o “interconexión”), “enrejado”, entre otros.

Una estructura, debe reunir las siguientes notas esenciales:

- 1) Composición: para que el objeto tenga estructura, deber poseer la cualidad de composición: un objeto completamente simple, carece de estructura; por ejemplo, el punto; en cambio, las figuras geométricas comportan estructura, ya que están compuestas de puntos.
- 2) Correlación de solidaridad, u orden: los elementos que integran una estructura, tienen que hallarse en un orden determinado: se interrelacionan de una manera muy definida: cada componente está relacionado con los demás y con la totalidad, ejerciendo él, como cada uno de los demás, una función de solidaridad. En tal virtud, más propio es decir que una estructura esté compuesta de miembros, que de partes; que es un todo, más buen que una suma. Edmund Husserl afirmaba que los miembros de ese todo están enlazados entre sí, de suerte que puede hablarse de no-independencia relativa de unos con otros, y de compenetración mutua. En la estructura, más bien que adición y fusión, hay enlace y función. Es por ello que en la descripción de una estructura, intervienen palabras tales como “articulación”, “compenetración funcional”, “solidaridad”. Esta interrelación es lo que constituye la heterogeneidad funcional de los componentes de la estructura. Adviértase, por lo demás, que esta cualidad se refiere únicamente a los elementos en cuanto integrantes o componentes de la estructura; no se refiere a las cualidades o propiedades intrínsecas de dichos elementos.
- 3) Número: los elementos de la estructura deben encontrarse en una cantidad definida, determinada.

Se sigue que, no se puede poner en tela de juicio, que la susodicha pseudo-estructura, con las condiciones que necesariamente presupone, no puede ser ofrecida por un pensamiento simple y elemental cual es el concepto. Manifestaba Gregorio Fingermann (1966), refiriéndose a las formas del pensamiento, lo siguiente: por su grado de complejidad, estas formas clasifican en simples y complejas, aunque en realidad no existe ni una forma lógica simple. Más bien se trata de una simplicidad relativa, y esa es la razón por la cual legítimamente se habla de estructuras lógicas. Tales estructuras son el concepto, el juicio y el raciocinio. Es decir, el concepto es según Fingermann, a su vez un todo con elementos potenciales contenidos en sus referencias.

Discrepo con esta apreciación del profesor argentino. Recuérdese que la “estructura” del pensamiento postulada, dada su naturaleza, si queremos buscarla en el concepto, tenemos que desdeñar en éste todo su aspecto operatorio, y tomar tan sólo al concepto como un producto. Y en tanto producto, lo que se ofrece a nuestra consideración es, nada más que el contenido objetivo del concepto. Dicho contenido, la única condición que presenta necesariamente para ser estructura es, su número —ya advertimos que las referencias del concepto no conforman un caótico *Ἀπειρόν*, sino que existen en un número definido—. En lo que atañe a la composición, este atributo de toda estructura acompaña al concepto tan sólo eventualmente: hay conceptos simples tales como “infinito”, “ser”, cuya nota única hace de su contenido objetivo un elemento. Pero en ningún concepto hay una correlación de solidaridad funcional heterogénea. Claro que las referencias del concepto, en sí mismas son distintas; pero a la estructura le interesa solamente la función de los elementos; y la función que desempeña una referencia es idéntica a las funciones de las demás. Ahora bien: solidaridad no puede haber entre elementos idénticos, sino entre elementos heterogéneos; y en el caso de un ente ideal, dentro de una estructura una función es solidaria cuando ocupa una “posición” particular respecto a las demás; cuando está “ubicada” formando con las demás un orden heterogéneo funcional (no espacio-temporal). En la estructura del pensamiento, cada elemento ocupa una posición ordenada y peculiar respecto a las demás; pero dicha peculiaridad no es espacial, sino que está representada por su función típica. La estructura representa una trama de interrelaciones, además de cuantitativa, cualitativa. Empero, las funciones de las notas del concepto, conforman un agregado sólo cuantitativo; por ello, si se sustrae mentalmente una nota del contenido del concepto, dicha sustracción afecta únicamente a la cantidad de ese agregado, no a su calidad; ese agregado de notas queda incompleto, pero no por ello deja de ser un contenido objetivo. Esto mismo no podría efectuarse con un pensamiento de complejidad expresiva: si al silogismo por ejemplo, le sustraigo la conclusión, dejaría de ser silogismo, amén de quedar trunca la estructura. Esto significa que, la función de una referencia del concepto, no la necesitan las demás; es decir, no es solidaria.

De manera que en el concepto no se puede hallar la preconizada estructura, sino sólo un agregado semi-caótico de elementos indiferenciados. Francisco Miró Quesada, pese a que cree haber en el concepto una estructura, insinúa que ésta no es estructura en sentido estricto. Transcribiremos unas ideas suyas que, pese a sus parciales incongruencias con nuestros planteamientos, en algo los ilustran: refiriéndose al concepto, dice que sus notas:

no se unen entre sí por medio de conceptos conectivos. Su unión estriba en la mera unidad del concepto, en una especie de afinidad que agrupa a los elementos en torno a un núcleo común. Las notas existen unas al lado de otras (...). El concepto es una *estructura compuesta pero no articulada*. Sus partes no se conectan en forma definida, sino coexisten gracias a la potencia unitiva del concepto como totalidad. En cambio el juicio es una estructura articulada, sus partes se unen unas con otras mediante vínculos determinados y en forma definida. Se puede decir que el juicio es una estructura sintáctica (Miró Quesada, F., 1946, p. 62).

Ahora comprendemos por qué el cálculo lógico, que labora con aquellas pseudo-estructuras, jamás descompone el concepto, sino que se vale de formas complejas de pensamientos.

De tal manera que, el carecer el concepto de la aludida estructura, pone de manifiesto dos cosas: 1) la estructura que preconizan no es estructura del pensamiento, sino de su expresión verbal; 2) dicha estructura adolece de la limitación de no poder existir más que en las formas verbales complejas.

Ahora bien: ya que la estructura que se propone, no es otra cosa que la estructura verbal que suele acompañar al pensamiento, la tesis en cuestión, presupone que se concibe como forma del pensamiento, a la expresión del mismo. La mayoría de los autores, tácita o expresamente, incurren en el desacierto de ubicar la forma de un pensamiento en su modalidad expresiva.

W. Stanley Jevons, escribía:

Los sofismas lógicos son aquellos que aparecen en la mera *forma* de la argumentación, o, como se dice en las viejas expresiones latinas, *in dictione*, o *in voce* (...). Los sofismas materiales, por el contrario, surgen fuera de la mera *expresión verbal*, *extra dictionem*; atañen, por consiguiente, a la materia del argumento, o *in re* (en la cosa).

Gregorio Fingermann (1966), reflexiona así:

‘A los hombres se degüella; a las ideas, no’. Aquí vemos, que este pensamiento, mientras se elabora en el espíritu del autor, era un proceso con cierta duración, pero una vez fijado en la piedra o en el papel, resulta ya independiente de todo tiempo. Se hace intemporal (p.74).

Más adelante completa su apreciación: “Las formas que reviste el pensamiento —escriben— son las que le dan un carácter fijo y permanente, frente a la variedad cambiante del contenido de nuestras ideas”.

En otro pasaje de Fingermann (1966) se lee: “No existe algún pensamiento que no sea pensamiento acerca de algo. No concebimos un pensamiento vacío de contenido. Pero, recíprocamente, todo pensamiento tiene una forma en que ese pensamiento es expresado”. Para el citado autor, la forma del pensamiento constituye aquí su expresión, y ésta es únicamente verbal; es decir, solamente se expresa el pensamiento por palabras, bien sean orales o escritas; es por ello, que hablando de los cinco aspectos del pensamiento al referirse a la expresión, dice: “las *expresiones verbales* en que pueden fijarse los pensamientos son el objeto de la lingüística y de la gramática”.

Específicamente, los escritores de esta tendencia se orientan hacia la modalidad expresiva del pensamiento: la variedad de expresión que adopta un pensamiento. No me parece sustentable esta opinión; me explico: la expresión del pensamiento le es extrínseca: no pertenece a su esencia; como tal, el pensamiento puede ser expresado por gestos, ademanes, telepáticamente, verbalmente, etc. Estas y otras modalidades expresivas, no cumplen la condición de toda forma cual es la de estar contenida en el objeto donde formaliza. Por ello, sería grosero suponer que un antebrazo agitándose rítmicamente hacia arriba, sea el principio formal del concepto “corra”. La materia del pensamiento, para realizarse, no necesita de la expresión; no pide demostración el que la materia no puede necesitar la expresión de algo aún no existente. Pero además de este absurdo, la expresión de un pensamiento no puede ser su forma porque, como ya se ha sugerido, no pudiendo conferir realización a la materia del pensamiento, no “formaliza”, no “determina”. La psicología contempla del pensamiento en su amplia acepción, esto es, en su devenir fáctico, solamente el sujeto y el acto de pensar. Con respecto al pensamiento como ente ideal, el objeto y la expresión, están ya marginando su campo de estudio. Se sigue que, ni aun el pensamiento entendido como acto, necesita de la expresión como formalización suya: esto implicaría que la psicología incursione en el dominio de la lingüística. Más ajena al pensamiento se muestra aun la expresión, si lo

consideramos en su sentido estricto: efectivamente, el pensamiento ya está realizado, formalizado en sí, sin necesitar para ello de un recurso expresivo; nos damos cuenta en la vida diaria, que a veces no hallamos recursos expresivos para comunicar un pensamiento ya presente en nosotros. Escribía Alois Müller:

Los pensamientos aprehendidos se presentan con la exigencia de la expresión. Piden, por decirlo así, ser expresados. Es algo así como la nostalgia de un alma por un cuerpo en el cual poder expresarse. *Los pensamientos no necesitan de esta expresión para su ser-reales*. Pero hay en su estructura algo que, al ser ellos aprehendidos, impulsa al yo a expresarlos (p.123).

Parece que Müller invita a los pensamientos a comulgar con su nostalgia. El pensamiento pide ser expresado tan sólo en cuanto es aprehendido por mí; y al aprehenderlo de la esfera ideal, estoy, o intuyendo, o pensando. Esto significa que no es el pensamiento el que reclama la expresión, sino mi intuir o mi pensar: soy yo quien, dada la naturaleza comunicativa del psiquismo humano, estoy impulsado a exteriorizar mis vivencias. Y es que los entes ideales uno no puede aprehenderlos de otra manera que por medio de símbolos representados por relaciones espaciales, como si éstas conformaran sus imágenes; y entonces uno se halla instigado a estimar esas relaciones simbólicas, como consubstanciales al ente ideal.

No se crea que la modalidad expresiva sea una triunfal culminación de formalizaciones jerárquicas. El Estagirita sostenía que es inexitoso el proceso de realización del objeto: la forma perfecciona más y más a la materia, pero nunca hasta su absoluta perfección. En los pensamientos, su perfección evoluciona en conceptos, proposiciones, inferencias, teoremas ..., pero no les sirve jamás de principio formal la modalidad expresiva, aun pudiendo adoptarla.

Además: toda forma tiene por nota esencial, el peculiarizar a su objeto, nota de la cual adolece la modalidad expresiva: el pensamiento que representa, puede ser representado de múltiples maneras, inclusive extra-verbales. Así, un silogismo puede ser representado por la silogística, la lógica cuantificacional, la lógica de clases, etc., etc. Ninguna de esas formas puede ser propia del silogismo. No obstante, en todas ellas hay algo por virtud de lo cual son formas sólo del silogismo y no de otro pensamiento. Es decir, hallamos para el silogismo, una peculiaridad que no está ni sólo en este ni sólo en aquel esquema, sino en todos. Esto pone en evidencia que las diversas fórmulas que se idean los lógicos para representar el pensamiento, son superficiales: quedan a nivel verbal o expresivo, pero sin calar en el fondo lógico y único de la función lógica respectiva en ese pensamiento. Dicho fondo ofrece no muchos sino un solo grupo de peculiaridades, y que subyace coordinando la inmensa variedad de tipicidades expresivas. Dicho fondo admite, no varias estructuras que representen su ropaje, sino una estructura idónea que lo represente a él mismo.

Pero cuáles son las causas de esta peregrina manera de concebir una estructura. Una de ellas parece ser ésta: el hombre, filogenética u ontogenéticamente, para conocer un objeto, empieza descubriendo sus notas más asequibles, creyendo que ellas son la totalidad de las del objeto; o bien, le atribuye notas que no le pertenecen; de esta manera, se forja una idea incompleta o equivocada del objeto. Paulatinamente va aguzando su perspicacia, depurando su idea del objeto, y entonces suele eliminar cualidades que anteriormente las estimaba como perteneciéndole. Es así que en el pensamiento de los albores de la Lógica, consideraciones de índole gramatical eran tenidas por consideraciones lógicas; se creía encontrar pensamientos donde no había otra cosa que símbolos; el *Organon* de Aristóteles está plagado de aquellas consideraciones. Los avances de la Lógica han eliminado estas impurezas, pero aún han

quedado resabios. He aquí el porqué de la fe ciega que desdeña el averiguar si su estructura obedece realmente a las exigencias del pensamiento o formación lógica. Por otro lado: la Lógica adopta, en el cálculo, la citada estructura, —que ya adquiere cierto carácter lógico— con satisfacción, debido a que ella le basta para conseguir sus objetivos; de ahí que, no podría sustituirla.

Nos parece que la genuina estructura del pensamiento, no debe estar representada por relaciones expresivas que suelen acompañar a éste. No debe referirse solamente a las relaciones intrínsecas del lado estático del pensamiento. La estructura que se acostumbra proponer, se refiere a lo sumo a una fracción del pensamiento. Este es eminentemente de carácter dinámico: encierra un dinamismo lógico, cuyos elementos son el Λόγος, la materia con que trabaja, y, por último, el resultado de las funciones de la materia y la forma: el σύνολον de Aristóteles. Según esto, la auténtica estructura del pensamiento, tiene que presuponer también las relaciones implícitas en ese lado operatorio de éste. Y entonces, la materia del pensamiento ya no será identificada con ese material que llene los casilleros de la estructura; será materia del pensamiento, y no de la estructura. La forma del pensamiento será, no el esquema de la posición lógica o sintáctica de los elementos de su producto, sino su verdadero principio formal. Esta es la auténtica estructura del pensamiento, por extenderse hacia las funciones de todos sus componentes. Claro que es de valor práctico nulo, pero asume magna validez. —La lógica tradicional ha padecido siempre una especie de ceguera para todo aquello que encierra la idea de función: es una lógica de lo absoluto; de ahí que sólo descubra “estructuras”.

Según esto, puede afirmarse que el concepto tiene estructura. En rigor, el concepto no es un pensamiento simple, sino que consta de una heterogeneidad de componentes, cada uno de los cuales cumple una función específica; y el agregado semi-caótico de su contenido objetivo, desempeña en su conjunto una función diversa de las de los otros constituyentes. Además, la estructura del pensamiento tiene la propiedad de peculiarizar a su pensamiento, a tal punto que le es consubstancial. No obstante todo esto, tampoco ella puede ser principio formal: es un absurdo que la materia de un pensamiento sea formalizada por algo de lo cual ella misma sea su parte en alguna medida; la ὅλη del pensamiento no puede desdoblarse y ser ella misma lo formalizado y lo que formaliza. Si se admite que la materia no se puede desdoblar, e interviene al lado de los demás integrantes, entonces la estructura sería una forma sin materia; es decir, no existiría el par *hylemórfico*. Se concluye que, ni aun la verdadera estructura del pensamiento puede ser su forma. Sabemos que en la estructura del pensamiento existe una solidaridad *funcional* de sus elementos; y recuérdese que el Λόγος no es sino una función. Pues bien: dicha función es la que determina las funciones de los componentes de la estructura, y sólo por su virtud pueden existir éstas. La estructura del pensamiento, en última instancia, no es otra cosa que el Λόγος mismo, pero manifestado o diversificado en un complejo funcional. La estructura se relaciona con el Λόγος de análoga manera a como se relacionan según los lógicos, la definición con el concepto: mientras el concepto es una definición concentrada o resumida, ésta es un concepto desarrollado, o sea, una manifestación del concepto; y como tal, precisa de una forma judicativa, allende la esencia del concepto. Las estructuras, en rigor, no son la forma; son más bien la explicitación, concretización o resultado de la forma. Esto significa que el significado de “forma” como estructura, queda involucrado dentro de otro más amplio y completo: el de λόγος. Y es que “estructura” suele aludir no al legítimo Λόγος, sino al Λόγος-cálculo.

Por lo demás: suele hablarse en plural, de las “formas” del pensamiento, para referirse al concepto, el enunciado, tanto el atómico como el molecular, el raciocinio. En estos casos,

“formas” no se refiere al principio formal del pensamiento, sino que es sinónimo de “modelos”, para indicar los tipos o modelos de pensamientos. En este sentido sí la estructura del pensamiento tiene carácter formal; pero no en tanto su *forma*, sino en tanto una de sus *formas*.

* * o * *

Que sirva de base este capítulo para acotar someramente algunas consideraciones concernientes a la materia del pensamiento. A ésta suele llamársele indistintamente, “materia” y “*contenido*”. Así, Pfänder, aludiendo a la materia del concepto, nos habla de “contenido objetivo”. Inclusive en el arte, oponiendo al aspecto formal, se habla de materia, contenido o fondo de la composición literaria, de un cuadro pictórico, o de materia o contenido de las oraciones del culto, etc., etc. Este detalle tecnicista merece nuestra atención, pues en toda elucubración debe procederse con una terminología precisa e inequívoca. Estimo que es un error, el denominar “*contenido*” a la materia del pensamiento. Contenido significa, aquello que está en otra cosa, denominada, “*continente*”. Ahora bien: el pensamiento, es continente no sólo de la materia, sino además de todas sus dimensiones constitutivas; luego, *contenido* del pensamiento es no solamente su *ύλη*, sino que, con igual derecho, también lo es su forma.

Sólo sería lícito llamar a la *materia* del pensamiento, “*contenido*”, cuando se concibe su forma como su estructura expresiva; sólo entonces es justificado, y encaja perfectamente concebir a la materia y sólo a ella, como el contenido del pensamiento. Es que el contenido significa, no aquella *ύλη* potencial que tiende hacia su determinación, sino algo que va a llenar los moldes o casilleros, así como el metal llena el molde de una medalla; y justamente, la estructura expresiva del pensamiento es un continente; esto es, no algo que actualiza, sino algo que ofrece su rígida vacuidad para ser llenado por un contenido cualquiera. Por otra parte, esta estructura es expresión; como tal, según esta tesis, la forma del pensamiento, es decir, su expresión, no le acompaña consubstancialmente, sino que le viene del exterior. En tal virtud, la forma no queda comprometida dentro del contenido, pues ella no llena los casilleros esquemáticos —se comprende que lo anexo al pensamiento, no puede ser su contenido—. Y como esta tesis en examen, opera sobre la entelequia o producto del pensamiento, es claro que éste no puede ser tampoco un integrante del contenido. Luego, la materia —como la entiende esta tesis— es lo único que llena la estructura, y tiene el exclusivo privilegio de ser el contenido del pensamiento.

Pero si nosotros aspiramos lograr del pensamiento, no una visión miope y fenoménica, sino una visión que abarque su integridad, como es la que se postula en este estudio, entonces las cosas aparecen radicalmente distintas. El pensamiento no aparece como un mezquino esquema verbal, sino como una vasta estructura lógica que incluye la totalidad de sus dimensiones constitutivas. La materia no es su único constituyente, sino además la forma; ésta no le viene al pensamiento del exterior, sino que es un principio interno, inherente a la materia; tan es así, que una materia auténticamente sin forma, sería como un cuchillo sin hoja al que le falta el mango: la forma, perteneciéndole al pensamiento, es una parte de su contenido. Se sigue que la materia será contenido de una estructura, pero lo es del mismo modo que la forma y la entelequia. Es decir, a diferencia del modelo que estoy cuestionando, el ser contenido no le es un don exclusivo, ya que lo comparte con otros entes; ni tampoco le es sustancial, necesario para ser lo que es, sino que ello representa una cualidad que le trasciende, que es marginal a su esencia necesaria. Lo fundamental de la materia del

pensamiento es, no que llene los casilleros de un modelo continente, sino el ser el sujeto indeterminado y potencial del Λόγος.

Por tanto, a la materia del pensamiento, debe llamársele simplemente “materia”, y no “el contenido”. Esta última denominación lleva consigo dos inconvenientes: 1) afirmar que los demás miembros del pensamiento no le son contenidos; 2) designar impropriamente a la materia, ya que ella no es todo el contenido; designarla con una nota accidental, que trasciende a su esencia.

VII. – MIEMBROS *HYLEMÓRFICOS* DEL CONCEPTO.

Si bien este trabajo, por su carácter eidético, pretende efectuar determinaciones referidas a todo pensamiento, no debe detenerse a estilizar las particularidades de cada forma en su enorme variedad dentro de la esfera lógica: sería un esfuerzo infructuoso. Le basta ocuparse únicamente de las formas medulares en la estructura de la ciencia, es decir las tres formas clásicas del pensamiento —estimadas como las únicas por la lógica tradicional—: concepto, proposición e inferencia.

Una de las variadísimas maneras como se manifiesta el Λόγος es, mediante la función presentativa; es ésta el principio primordial a base del cual se constituye el concepto. La podemos descubrir en la siguiente descripción que del concepto nos trae Muñoz Alonso: dice que el concepto “es, en general, el contenido significativo de las palabras; objeto ideal, ente lógico, utópico y ucrónico, que dice siempre referencia a un objeto y ejerce la función lógica de la que es concepto; es de índole presentativa” (A. Muñoz Alonso, *Fundamentos de filosofía*). Y efectivamente, es la función presentativa un ver inteligible (απόφανσις) que presenta el ente en sus notas esenciales; y esta función es aquello a que queda reducida su esencia; como tal, racionaliza la realidad. Pero más específicamente: el Λόγος cumple su función presentativa, de la siguiente manera: frente a todas las cualidades que se le ofrecen del objeto, hacia todas no imparte su ver inteligible, sino solamente hacia las cualidades que dicho Λόγος estima como esenciales, de conformidad con sus requerimientos talificantes, no interesándole las inesenciales que este objeto pudiera ofrecerle; es decir, opera generalmente por abstracción. Dice Chernishevski:

Al formarnos un concepto abstracto del objeto, apartamos todos los detalles vivos que lo determinan en la realidad, y dejamos sólo sus rasgos esenciales generales; el hombre real tiene determinada estatura, o color de tez; pero un hombre es de gran estatura, y otro pequeño, los hay de piel pálida o rojiza; algunos son blancos, y otros morenos o negros: estos diversos detalles no son definidos por el concepto general, sino que se dejan a un lado. Por esta razón, el hombre real siempre presenta más rasgos y cualidades que el concepto abstracto de hombre. En este último sólo queda la esencia del objeto, pero la esencia es algo muerto, inmóvil, no determinado por detalles vivos; un objeto tal como se da en el concepto abstracto no puede existir en la realidad. (N. G. Chernishevski, *Estética*).

Por otra parte, la manera como el Λόγος aprehende esas cualidades esenciales es, racionalmente. Y es debido a esto que, elabora sus correlatos mentales, lógicos por ende; y a su vez, dichos correlatos aparecen, como lógicos, ya reunidos conformando una unidad.

El concepto es, como todo pensamiento, eminentemente un objeto funcional. Por eso Kant, llamó “función” a los conceptos en cuanto “se fundan en la espontaneidad del pensamiento, así como las intuiciones sensibles se fundan en la receptibilidad de las impresiones”. O sea que los conceptos son funciones, pues son actividades, operaciones, no modificaciones pasivas como los son las impresiones sensibles. Por consiguiente, Immanuel Kant (1961)

define a la función conceptual como “la unidad del acto de ordenar diversas representaciones comunes” (Anal. Trascendental, cap. I, sec. I).

Téngase presente que, aquello sobre lo cual opera el Λόγος, no se halla reunido conformando una unidad mental, sino disperso. Las cualidades del objeto no se hallan lógicamente reunidas. Ellas existen no formando estructura como partes de un todo, sino que permanecen independientemente, carentes de solidaridad funcional. Podría decirse no obstante, que conforman una estructura unitaria constituida por sustancia y accidentes. Pero: sustancia y accidentes existen sólo en función de la judicación, de la enunciación; por tanto, esa unidad sólo existe en tanto afectada por el Λόγος. Estas cualidades a que nos referimos, constituyen en su conjunto la esencia constitutiva. Esto significa que al hablarse de “esencia constitutiva” y “esencia necesaria”, no debe referirse uno a la cantidad y calidad de las cualidades que cada “esencia” contiene; a que sean o todas las cualidades, o sólo las cualidades necesarias respectivamente. No: ambas expresiones, denotan contenidos diametralmente diferentes, no de grado, sino de naturaleza: la esencia constitutiva, se refiere a todas las cualidades que salen al encuentro del λόγος representando a la “cosa en sí”, y que se le ofrecen para que él, abriendo los ojos, las ilumine con su mirada racional. En cambio: la esencia necesaria o sustancial, no es otra cosa que la reunión unitaria de correlatos mentales que ha producido el Λόγος al incidir su vista sobre alguna, algunas o todas de aquellas cualidades según las que sean necesarias para tipificar a su objeto diseñado. Lo que la Lógica denomina “objeto material” y “objeto intencional”, no son otra cosa que la cosa en sí de la suma de cualidades del objeto, y la denominada “esencia sustancial”, respectivamente. La esencia sólo existe bajo la influencia del Λόγος.

En base a esto, no sería difícil apreciar algunas fallas de este pasaje de Blondel (1935):

En los objetos, aun considerados fuera del pensamiento que los piensa, ya hay ciertamente una realidad noética y pneumática, que les da una naturaleza bosquejada como un devenir parcialmente subsistente e inteligible. Pero por otra parte, el pensamiento que piensa estos objetos tiende a completarlos, a reunir sus aspectos o sus estados sucesivos, [tiende] a fijar en una unidad que domina la extensión o la duración, su verdad más esencial, [tiende] a inmaterializar en cierto modo y a aumentar este carácter de inteligibilidad real que ya estaba en ellos (T. I, Pp. 134 s.; cfr. 132, Paragr.III).

Claro que es cierto que en esa “esencia” no hay de por sí nada de *noético*, *noemático* ni de inteligibilidad; la esencia no nos ofrece subjetividad vivencial alguna; y en ella no encontramos ningún soplo animador que ordene, vivifique o dirija sus cualidades.

El concepto, al hacer incidir su ver inteligible solamente sobre las características esenciales, lo que está haciendo es fijar límites a ese “agregado” cualitativo del objeto; es decir, está confinándolo. El Λόγος para delimitar así al objeto, tiene que efectuarlo en aras de diferenciarlo de cualquier otro objeto. Por ello: las diversas cualidades que pueden encontrarse en este objeto frente a mí, pueden ser más o menos importantes según como el Λόγος lo presente. Así por ejemplo: en una perla, el motivar en este momento mi apreciativa estética, es una cualidad sumamente accidental, si el concepto la presenta en tanto “objeto brillante”, y es que ella no es necesaria para tipificar a este “objeto brillante”, para diferenciarlo de cualquier otro objeto que no sea brillante. Pero en cambio, si un concepto la presenta a esa misma perla, no como “objeto brillante”, sino como “esta perla ante mis ojos”, y también en ese mismo momento tengo ante mis ojos otra perla exactamente gemela a aquélla, pero que no despierta hacia ella mi apreciativa estética, entonces, en la primera perla,

la cualidad aludida, deja de ser accidental para convertirse en esencial; es decir, se hace necesaria para tipificarla; sin ella, esa perla sería un “objeto brillante”, pero no “esta perla ante mis ojos”. Y si esa cualidad es la última diferencia específica de la perla, pues completamente todas sus cualidades pasan a formar parte de la esencia de “esta perla ante mis ojos”, y entonces la función presentativa ya no tiene nada que abstraer: se limita a aprehender y comparar, mas no a abstraer ni generalizar. Y es que en este último caso, el Λόγος presenta un objeto distinto del anterior, con una diferencia específica más.

De esta manera, la función presentativa, presentando a la llamada “esencia necesaria” del objetivo, lo hace aparecer ante la mente; de ahí su nombre. Pero esto significa que la función presentativa, se limita a hacerlo aparecer, sin efectuar una toma de posición frente a ese objeto.

Es indudable que la función presentativa, vale decir, este representante del Λόγος, cumple en el concepto el papel de su principio formal. En tal virtud: en primer lugar, tipifica al concepto: hace que éste se diferencie de cualquier otro tipo de pensamiento. No sin razón se le adjudica al concepto una forma sui generis, cual es la presentativa. Corresponde exactamente al “dejar subyacente” del λέγειν. Consiste ella en que el concepto hace una simple presentación del objeto. Además de las determinaciones comunes al pensamiento en general (reunir, hacer aparecer, racionalizar, etc.), el concepto peculiarízase por ser una simple presentación del objeto.

Y en segundo lugar, este principio formal, confiere actualización a la esencia objetiva. Su producto, el concepto, es a la vez la esencia; está elaborado en base a las cualidades del objeto, que le sirven de último basamento constitutivo. No es exacta entonces, esta creencia de la Lógica: que el concepto no consta de cualidades, sino de la copia o reflejo de las cualidades del objeto formal; que las determinaciones del concepto no son las mismas características objetivas metamorfoseadas, sino referencias mentales del concepto. Nosotros no identificamos referencias y cualidades, ni admitimos que aquéllas sean cualidades metamorfoseadas. Son las determinaciones, ciertamente, recursos que crea el Λόγος para poder orientarse en la realidad, así como el telégrafo no puede interpretar al lenguaje oral más que por grafías telegráficas, que son sus correlatos simbólicos. Y sin embargo, tenemos que reconocer en la constitución de cada referencia, un sustrato *hylético* a base del cual se constituye, y que subyace en su mismo ser: es su respectiva cualidad. Esta no guarda incompatibilidad con el carácter ideal del concepto, ya que ella también es de carácter ideal (surge a expensas del Λόγος). Dicho sea de paso, la cualidad en sí no existe. Ya hemos quedado en que jamás se da la materia prima pura en la realidad, sino que ella aparece ya de alguna manera informada, de modo que sólo es producto de la abstracción. Así, en este caso: si hablamos de cualidad, es porque necesitamos hallar un puente entre la función lógica y la referencia mental creada por un lado, y la “resistencia” por otro. La función lógica no puede operar sobre la circunstancia; es decir, sobre lo que no conoce: la función presentativa no puede operar por ejemplo, sobre una piedra en cuanto piedra; tiene que convertirla en objeto de conocimiento (sin que todavía descubra necesariamente su “objeto formal”); es decir, en un conjunto de cualidades que, por ser independientes de su objeto, son de naturaleza ideal. Solamente así, podemos dar una explicación que satisfaga a nuestra razón acerca de la compatibilidad entre la función lógica y lo irracional. Pero desde el punto de vista exclusivamente *érgico*, no hay tales cualidades intermedias ni estratos *hylemórficos*: la función presentativa pone directamente las determinaciones; lo que es más: directamente pone sólo las determinaciones esenciales, y aparecen ya delimitadas y reunidas.

Por otra parte: no vaya a afirmarse que el concepto es una mera copia o fotografía de las cualidades esenciales a manera de una placa *Röntgen*: ya se observó que el Λόγος no es pasivo sino operante; y es esto precisamente algo que diversifica al espíritu y a la animalidad, al decir de Max Scheler; por ello, los correlatos que se forma de las cualidades esenciales, tiene que reunirlos: en el objeto no hay ninguna estructura par someterla a radioscopia. Esto excluye del Λόγος todo lo que sea receptividad contemplativa o carácter de παθητικός, como ocurre en el caso de los espejos.

Las cualidades del objeto, adquieren realización por virtud de la función presentativa, dando lugar entonces a lo que Aristóteles llama σύνολον: el compuesto, la unión de materia y forma, representada por aquella unidad de referencias mentales que denominamos “concepto”, o, lo que es lo mismo, “esencia”.

Ahora hay que ocuparse de una habitual tendencia entre los lógicos, consistente en creer que todo concepto hace referencia a una pluralidad de objetos, esto es, que reúne carácter de universalidad. Es usual la siguiente opinión: las intuiciones o conocimientos particulares, conforman la experiencia vulgar. Son percepciones, imágenes evocadas o imágenes de la fantasía, que se presentan inconexas; su único vínculo lo constituye la conciencia de su coexistencia o sucesión, semejanza o diferencia. Carecen de sentido, no las entendemos; por tanto, no nos damos razón de la realidad ni podemos utilizarlas eficazmente. Pero sobre ellas nuestro espíritu puede ejercer su actividad cognoscitiva, *pensarlas*: tratar de identificarlas, distinguirlas, coordinarlas, subordinarlas, o *tratar de poseerles lo universal o su razón de ser*. Con esta condición, se forman los variados tipos de conocimientos (conceptos empíricos, abstractos, filosóficos); y esto significa, la *interpretación o racionalización de la realidad*.

A continuación, nos permitimos exponer las reflexiones de Chupajin (1964):

El concepto no puede reflejar en su contenido las propiedades inherentes sólo a un objeto individual.

Según Aristóteles y Hegel, existen conceptos que reflejan el objeto en su singularidad, vale decir, las propiedades de un objeto aislado, inherentes sólo a él. Esto es una franca contradicción a las afirmaciones de los clásicos del Marxismo-leninismo acerca del concepto, incluyendo la tesis leninista de que el primer rasgo distintivo del concepto es su universalidad.

En lo que hace a la universalidad del concepto, lo importante no es el número de objetos que existen en el momento dado, sino que refleje los caracteres esenciales propios de un objeto y que necesariamente deben darse en otros, que pueden no existir en ese momento, pero cuya posibilidad de existencia no queda excluida según las leyes del mundo objetivo (p. 73).

Una de las causas de la errónea tesis según la cual existe el concepto singular, consiste en considerar todas las palabras –inclusive los nombres propios–, que en los libros actuales de Lingüística llámanse “significativas”, como envolturas materiales de los conceptos, encerrados en cada una de ellas. En realidad, como decía Ushinski, los nombres propios no expresan conceptos.

Es imposible que exista el concepto singular, es decir, aquél cuyo contenido corresponda a los caracteres especiales de un solo objeto singular. Hegel expresó este acierto con las siguientes palabras: “Pero la singularidad no es sólo el retorno del concepto a sí mismo, sino que también es en modo directo su pérdida. A través de la singularidad, como si el concepto

estuviera en ella dentro de sí, se coloca fuera de sí y entra en la realidad". Quiere decir Hegel que en la realidad existen los objetos singulares, pero en los conceptos se refleja siempre lo general; es decir, que el concepto por su contenido, solamente puede ser general.

Los caracteres del concepto que es la especie en el sentido lógico de la palabra, se referirán al objeto en su conjunto, expresando su naturaleza, su esencia; reflejará los rasgos generales y esenciales de una serie de objetos. No existen conceptos que reflejan sólo un objeto único en su individualidad (p. 94)

Hasta aquí, la tesis de Chupajin. Immanuel Kant (1961) por su parte, escribe: "Todas las intuiciones en cuanto sensibles se apoyan en las afecciones, pero los conceptos suponen funciones. Entiendo por función la unidad de acción para ordenar diferentes representaciones bajo una común a todas ellas" (Anal. Trasc., Cap. I, Sec. I, P. 213).

Ante todo, hay que hacer una observación a Chupajin: un concepto que se refiera a un objeto individual es llamado en Occidente no "concepto singular" sino "concepto individual"; y es que el concepto singular, puede referirse a un objeto individual, pero no siempre. Declaraba Pfänder (1928):

A los conceptos plurales se oponen los singulares, esto es, aquellos conceptos que sólo se refieren a un objeto. Si sólo se llamase generales a los conceptos plurales, éstos no lo serían. Pero un concepto singular puede ser general (...), cuando no se refiere a un individuo, sino a una especie o a un género, no siendo, por tanto, un concepto individual, sino un concepto específico o genérico. Así, por ejemplo, los conceptos de 'azufre' y 'águila' son, al propio tiempo, conceptos singulares, porque sólo se refieren a un objeto, y conceptos específicos, pues se refieren a especies. Pueden ser, pues, designados como conceptos generales singulares (p. 145).

En cambio --añadía Pfänder --, el concepto individual, además de referirse a un solo objeto, dicho objeto tiene que ser individual.

Pero además, contra la tendencia en cuestión, nos parece que no todo concepto por ser tal, tenga que estar afectado de universalidad, con notas necesariamente aplicables a una pluralidad de objetos. Por evidencia necesaria, podemos intuir la existencia de conceptos individuales. Dichos conceptos no pueden aplicarse sino a un objeto individual; si bien su género próximo tiende a proyectarlos hacia una pluralidad de objetos congéneres, su diferencia específica imposibilita tal proyección. No descubrimos la imposibilidad de la existencia de un trasunto lógico de un objeto individual, producto de la abstracción y reunión de las cualidades de éste. Y es manifiesto que el Λόγος en estos conceptos no extrae universalidad, pues no opera con imágenes de una pluralidad de objetos, comparando, abstrayendo y generalizando; no trabaja ni aun con una imagen individual, sino con las propiedades de un solo objeto; no generaliza, y no siempre necesita abstraer; se limita a formar correlatos de las características esenciales, y a reunirlos. De manera que la universalidad no es una característica necesaria del concepto, ni mucho menos su propiedad.

V. Franco, en su "Tratado elemental de filosofía", manifestaba que la propiedad que presenta una idea de convenir a varios objetos, llámase universalidad. Se expresa en estos términos:

Todas nuestras ideas son universales y unas más que otras. Ningún objeto puede ser conocido por el entendimiento de un modo singular, con todos sus caracteres y

propiedades, pues para hacerlo de algún modo necesita usar de ideas que convienen no sólo á este objeto sino á muchos otros. Todas las ideas son pues universales (...) (p. 34)).

No obstante: una nota en el concepto, por más general que ella fuera, no puede referirse a otros objetos que aquél o aquéllos a que se refiere su respectivo concepto. Esto, debido a que tiene una universalidad particularizada o individualizada, condenada a aplicarse únicamente al sector objetivo de la intencionalidad de su concepto. No por el hecho de que todo concepto lleve determinaciones universales, va a tener aplicabilidad universal o general. Todas sus notas universales están supeditadas a la diferencia específica, la cual se encarga de constreñir su universalidad hasta que quede reducida a su diminuta talla. Un concepto en sí mismo no comporta determinaciones más o menos generales, puesto que todas tienen a él una común esfera de aplicación: es sólo por abstracción que descubrimos en él niveles de generalidad. Por ende, una determinación del concepto podría referirse a otros objetos, pero ya no bajo su condición de referencia, sino en tanto sea un concepto autónomo exento de aquella diferencia específica que lo reducía.

Pero además: todo concepto lleva en su contenido la nota del *summum genus*. Luego, de admitir la tesis del señor Franco, habría que aceptar que todo concepto tiene una extensión absolutamente universal; y, en consecuencia, una comprensión absolutamente singular. Es decir, sería un despropósito clasificar a los conceptos por su generalidad, puesto que ésta no admitiría grados.

Se concluye que es lícita la existencia de conceptos que convengan exclusivamente a un objeto individual – dicho sea de paso, es falso que todo ente ideal reúna universalidad –. Al λόγος presentativo no le incumbe que las cualidades que le salen al paso sean aplicables a objetos marginales a su intencionalidad.

Con estos prolegómenos, pasemos ahora a otra consideración: conocida es por el lector, la apreciación *hylemórfica* que sobre el concepto propone Aristóteles (1986):

La unidad del concepto es una imitación de la unidad de la cosa: en la cosa, se da una unidad entre forma y materia (Met., 6); por lo tanto, en el concepto también tiene que existir unidad del género, que hace de materia, con la diferencia, que hace de forma (libro Delta, 24). Escribe Hamelin: “Pero aunque de especie real, la relación de materia y de forma es muy tenue, en mi opinión, y cuando se aplica al género y a la diferencia, no es más, tal vez, que una metáfora”.

Calificar al género próximo del concepto como su materia, y a su diferencia específica como su forma, es nada menos que un radical desacierto.

En primer lugar, Aristóteles desconoce el lado funcional del concepto, interesándole únicamente las referencias que encierra. De ahí que aplique aquel género y aquella diferencia, indistintamente para el concepto y para la definición, siendo así que en ésta el factor predominante lo conforman las referencias. En tal virtud, se refiere no a la materia y la forma del concepto, sino a la materia y la forma del aspecto *enteléquico* y estático de éste.

Por otro lado, no es consecuente con los fundamentos de su concepción *hylemórfica*: ni la materia ni la forma –en este caso– reúnen requisitos idóneos: no son principios sino meramente partes. La materia no se halla en un nivel inferior de realización respecto a la

forma, pues ambas constan de notas en idénticas condiciones. Además: la materia, no por virtud de la presencia de la forma adquiere formalización: sigue siendo materia en su perenne peldaño *hylemórfico*. De manera que en el contenido del concepto, aparece no como un sujeto último que por medio de la abstracción se le pueda desprender de sus determinaciones formales: permanece el mismo y lo mismo con la diferencia específica o sin ella. Y la forma, no es una función que tome un género próximo como materia, sino que es de éste su compañero gemelo. Género y diferencia, no son dos principios *hylemórficos* que solidaricen sus recíprocas funciones, fundiéndolas en un σύνολον disgregable sólo por abstracción. Son más bien, nada más que dos grupos de notas coexistentes, a lo sumo implicados entre sí, pero sin interacciones mutuas. ¿Acaso en las formas más evolucionadas de pensamientos, su último sustrato lo representa únicamente el género próximo de sus conceptos? No: necesariamente le acompaña la diferencia, pues tiene igualdad de derechos.

Aristóteles, tanto en el concepto como en la definición, estima que la diferencia específica es su forma, por virtud del principio de individuación. Pero considero que dicho principio, mantiene una incongruencia antinómica con la verdadera materia: ésta es en un objeto, cualquiera que éste sea, no su diferencia específica, sino que es aun más universal que la forma misma.

No se puede dar por concluidas estas reflexiones sobre el concepto, desdeñando el apreciable aporte que sobre materia y forma del mismo, nos ofrece el intelectualismo aristotélico-tomista. Según esta tendencia, extraemos la esencia de las cosas, contenida en las *species sensibilis*, por medio del νοῦς ποιητικός. Este, haciendo transparentes dichas especies, hace que su esencia sea recibida por el νοῦς παθητικός. Las especies inteligibles vienen a ser, transformaciones de las impresiones efectuadas por el entendimiento agente, el que así constituye nociones abstractas. Dicho intelecto tiene así, a su cargo, la operación de la abstracción por la que de las imágenes sensibles se desligan las particularidades y las contingencias adheridas a la esencia del objeto.

La especie inteligible es entendida por la tendencia que nos ocupa, como una imagen general de la esencia común a varios objetos recogida en bruto en las imágenes sensibles. Esta imagen es estimada como noción o concepto, ya que comporta una suma de notas esenciales comunes de carácter ideal. Es por eso que Tomás de Aquino combate la siguiente tendencia: como nuestras facultades cognoscitivas únicamente conocen sus propias modificaciones, así “el entendimiento también conoce únicamente su propia *modificación subjetiva*, es decir, las especies inteligibles, Tomás protesta contra la tal opinión defendiendo la objetividad del pensamiento; las especies son “más bien el medio por el cual somos llevados al conocimiento de la realidad que existe fuera de nosotros” (Tomás de Aquino, 2001, I, 85, 2). No nos asombre las denominaciones con que Tomás se refiere a aquél concepto: llama Tomás a las especies inteligibles, “subjetivas impresiones y determinaciones de nuestra potencia cognoscitiva” (Tomás de Aquino, 2001, I, 85, 2); son *representaciones ideales, impresiones, imágenes*; y la representación era entendida por los escolásticos como una copia mental del objeto; Tomás dice: “Representar algo significa conocer la similitud de la cosa”. Pese a ello, esa representación general es entendida por el intelectualismo como un concepto, ya que es el núcleo esencial del objeto traducido en notas con carácter universal.

La universalidad de la especie inteligible; la traduce Tomás de Aquino (1947) en las siguientes ideas:

Pero como que la especie está abstraída (desprendida) de los principios que individualizan, la especie no representa a la cosa según sus condiciones individuales, sino tan sólo según su naturaleza universal. Pues, aún entre las cosas sensibles, nada impide que dos cualidades estén unidas en la realidad, de manera que uno de los sentidos pueda representarse una de ellas sin la otra: de suerte que el color de la miel o de la manzana es visto por la vista sin su sabor (que no es perceptible a la vista). Por lo tanto, de este modo el entendimiento entiende la naturaleza universal (universalizada) mediante la abstracción de los principios individualizantes (pp. 165 s.).

Y Aristóteles (1978) dice:

Pero, como fuera de las cosas extensas no hay nada que esté separado como nos parece que lo están las cosas sensibles, es preciso admitir que las cosas inteligibles están en las formas sensibles, como están también en ellas las cosas abstractas y todo lo que es cualidad ó modificación de las cosas sensibles. Y hé aquí por qué el ser si no sintiese, no podría absolutamente saber nada ni comprender nada; sino que cuando concibe alguna cosa, es preciso que conciba también alguna imagen, porque *las imágenes son especies de sensaciones*, pero sensaciones sin materia. Por otra parte, la imaginación es una cosa distinta de la afirmación y de la negación; porque lo verdadero ó lo falso no son más que una combinación de pensamientos. Pero ¿en qué consistirá la diferencia de los pensamientos primeros de la inteligencia? ¿quién impedirá que se confundan con las imágenes? Ciertamente no son ellos también imágenes; pero sin las imágenes no existirían” (III, Cap. VIII, Prgr. 3).

Repárese, en primer lugar, que en la presente cita, Aristóteles, da a la imagen su reducida acepción de la imagen sensible. Además: conviene aclarar el sentido de la expresión “de los pensamientos primeros”. Tomás sostiene que Aristóteles se refiere aquí a “los indivisibles”, cuando éste escribe (1978):

Así, pues, la inteligencia, cuando sólo se aplica á los indivisibles, no puede incurrir en error; porque en los casos en que hay error y verdad, hay ya como una combinación de pensamientos, reducidos á una especie de unidad. Esto recuerda lo que decía Empédocles: ‘muchos seres aparecieron con cabezas sin cuello’, y más tarde los cuellos y las cabezas se unieron por el poder del amor. De igual modo, los pensamientos, por separados que estén los unos de los otros, los combina la inteligencia (Cap. VI, Prgr. 1).

Filopon asegura que Aristóteles alude a las categorías, en las cuales las nociones aisladas no presuponen ni verdad ni error. Por su parte, Pacio, sin hacer referencia tan inmediata a los indivisibles, afirma que Aristóteles alude a los simples inteligibles. Pero en el fondo, todas estas posturas son idénticas.

Aristóteles (1978) llama “imagen” tan sólo a la especie sensible, útil precedente para la elaboración del concepto. De ahí sus palabras:

En cuanto al alma inteligente, las imágenes desempeñan respecto ella el papel de sensaciones. Desde que afirma ó niega que la cosa es un bien ó un mal, la busca ó la huye. He aquí por qué esta alma no piensa nunca sin imágenes; y de este modo es como el aire modifica la pupila de tal ó de cual manera, y la pupila modifica tal otra cosa, sucediendo lo mismo respecto al oído. Pero el último término es uno; es un medio único, el cual puede solamente tener muchas maneras de ser (Cap. VII, parágrafo 3).

En lo que se refiere al alma inteligente, es decir, “razonadora”, Aristóteles compara la inteligencia con la sensibilidad. Las imágenes son para la inteligencia lo que las sensaciones para la sensibilidad. Cuando dice Aristóteles “que la cosa”, no alude a una cosa material, exterior al alma, sino a la imagen que el alma inteligente tiene en sí misma. Además: las imágenes –sensibles– son para la inteligencia, lo que las modificaciones de la pupila son para la vista, lo que las modificaciones del oído son para este sentido. Las imágenes son intermedios, como la pupila lo es en un caso y la oreja en el otro. Los pensamientos primeros de la inteligencia son cronológicamente posteriores a las imágenes –sensibles–, pues éstas son indispensables para su producción. Pero en esencia son superiores, tanto como la inteligencia es superior a la imaginación y a la sensibilidad.

El pensamiento primero, especie inteligible o concepto, es natural que ofrezca un contenido y una forma. Su contenido, no está formado por las cosas sensibles, sino por la realidad esencial. Decía Martín Grabmann (1930) al respecto: “A nuestras representaciones intelectuales corresponde una realidad fuera del ser del pensamiento, una realidad que se encuentra tras las cosas sensibles y las actividades del mundo de los fenómenos como *su núcleo y su esencia*”. Pero este núcleo –según Tomás– que está en varios objetos, al ser captado por la actividad del alma, adquiere un carácter formal. Así, la “humanidad” en el hombre, pertenece al reino de lo real, pero no existe bajo la forma universal. En efecto: una “humanidad” universal, abstracta y común a muchos individuos, no se da en la realidad. Ahora bien, ese carácter de universalidad, lo obtiene de nuestro pensamiento. En base a esto, Grabmann apunta: “Así distingue Tomás prudentemente en las ideas generales entre el contenido, el núcleo real al cual corresponde una realidad fuera de nuestro pensamiento, y la forma de lo universal y abstracto, que es un producto de nuestro pensamiento” (p. 131-133). Ya Francisco Jacquier se expresaba de esta manera: “Dos cosas suelen distinguir en el universal los Escolásticos la materia, y la forma: llaman materia a la misma naturaleza, que se dice universal, como la naturaleza humana; y llaman forma a la misma universalidad, ó a aquello con que la naturaleza se hace común á muchos. En torno a lo que el Estagirita entiende por materia del concepto, escribía Octavio Hamelin (1946):

El concepto es, pues, la expresión mediante una sola palabra, de la definición de la cosa, o más bien, es la esencia de la cosa en el pensamiento”. “Aristóteles nos dice, en efecto, que hay identidad entre la cosa tomada en sí misma, entre cada cosa, es decir, entre la cosa en tanto que es objeto del concepto, y la quiddidad de la cosa cuando la que es considerada es una substancia primera. Y ¿Qué es la substancia primera? (...) una substancia es primera cuando no está unida a otra cosa distinta de sí, cuando no es algo dentro de algo (...). El objeto del concepto es una cosa tomada en sí misma, o un término, esto es una esencia, es decir, una naturaleza simple, esto es alguna cosa que es simple inevitablemente y por sí misma (pp. 145-148).

O sea que, según el intelectualismo, la materia del concepto es su objeto intencional respectivo, mientras que su forma es su universalidad.

Todo este enfoque que efectúa al intelectualismo aristotélico-tomista, sería valioso pero en otros contextos, para otros tiempos, no para el actual. No me parece aceptable, pues está plagado de yerros, muchos de ellos ya previstos en anteriores advertencias del presente capítulo.

En Tomás, hay que descubrir una deficiencia terminológica cuando se refiere a las imágenes sensibles con la denominación de “fantasmas”. Dicho término, me parece impropio

para su época. Debiera usarse “fantasía”. Veamos los respectivos significados que ambos términos tenían en Grecia:

Phántasma: Aparición; fantasma. Visión; sueño. Imagen; apariencia. *Phantasia*: acción de mostrarse, aparición. Aspecto; vista; apariencia. Aparición; fantasma. Idea; imagen real o fantástica. Expresión; forma del estilo. Imaginación; fantasía. O sea que los griegos daban a “fantasía”, una acepción más amplia: ésta puede referirse no sólo a una apariencia, sino además a la captación de una imagen real. Bien: éste es uno de los significados de la palabra “imagen”; porque la imagen, tal como la entendían los estoicos, puede referirse a dos cosas: la imaginación o *phantasma*: es la imagen que se forma el pensamiento por su propia cuenta sin corresponder a un objeto a que se refiera, como ocurre por ejemplo en los sueños. Y puede significar también la *phantasia*; vale decir, la impronta de la cosa sobre el alma; dicha impronta es un cambio del alma misma; es “lo impreso, formado y diferenciado del objeto existente conforme a su existencia y que, por lo tanto, no sería si el objeto mismo no existiera” (Dióg. Laercio, VII, 50). Dicen asimismo los estoicos, que este último es el verdadero concepto de la imagen; también lo adoptaron los epicúreos; éstos admitían la verdad de todas las imágenes en cuanto eran producidas por las cosas, ya que lo que no existe no puede producir nada (op. cit., X, 32). Este mismo criterio se mantuvo en la Edad Media: fueron utilizados tales conceptos con fines teológicos. El Aquinatense, en la Suma Teológica, I, q. 95, dilucida con esos conceptos, la relación entre la naturaleza divina y la humana; pese a ello, como intelectualista, llama “fantasmas” a las imágenes sensibles. Claro que esta denominación es improcedente, pues a tales imágenes corresponden objetos; debiera llamárseles, según estimo, “fantasías” (“*phantasia*” en latín), como también es correcto denominárseles “especies sensibles”.

La tendencia en cuestión, asegura que el concepto (imagen inteligible) es una copia que los objetos externos envían al alma para su aprehensión; que es una imagen, si bien abstraída de las contingencias del objeto, recibida por el intelecto paciente como un simple reflejo de la realidad. Esta aserción es un franco atentado contra la dinamicidad inherente a todo λόγος. Ya he argumentado páginas atrás, la imposibilidad de que el concepto asuma la condición de una placa radioscópica. De este modo, el intelectualismo reduce en extremo una función lógica que en su plenitud debiera corresponder al entendimiento agente. En realidad, el que una función racional proveniente del νοῦς ποιητικός, afecte al núcleo esencial del objeto “infundiéndole” universalidad, lleva ya presupuesta una reunión de correlatos lógicos, condición que niega a la imagen inteligible todo carácter de “copia”.

Se afirma que el concepto es una representación general. En este sentido, el intelectualismo muestra su filiación a la llamada “teoría representativa del concepto”, cuyos representantes son, además de algunos filósofos medievales, Kant, Leibniz y Hartmann. El que el concepto sea una representación general, implica la no existencia de los conceptos singulares, lo cual es incorrecto. El lector conoce hasta la saciedad, los argumentos con que suele rebatirse la teoría representativa: mencionaremos dos: la imposibilidad de que haya representación de lo general, y la incompatibilidad de que algo sea concepto y representación. Respecto a esto último, no puede ser que algo sea ideal, y a la vez una vivencia. Se desprende que, la especie inteligible tiene de concepto –y aun con reservas– solamente la universalidad; que, más bien que concepto es una vivencia, producida por el entendimiento agente y recibida por el entendimiento paciente. Lo cierto es que ni el concepto puede ser representación general, ni viceversa; es decir, los intelectualistas proclaman un ente cuya existencia es absurda. La especie inteligible, no debiera ser un concepto copia de un núcleo esencial, sino –lo que es

muy distinto—, una representación —no siempre general— que por virtud de la sensibilidad y el intelecto agente, captura un concepto de la esfera lógica.

En lo que atañe a la materia de su concepto, el intelectualismo le llama despreocupadamente “materia” y “contenido”. Debido a la no idoneidad de este último término, es que me había propuesto rebatir este desacierto. Y demás está decir que incurre en una posición insostenible cuando ubica la materia del concepto en el núcleo esencial de la cosa. Los intelectualistas hablan de un núcleo esencial, que es una realidad fuera del ser del pensamiento. Pero tienen una visión muy fragmentaria de lo que es el pensamiento, excluyendo de él todo lo que es objeto, realidad, existencia. Es imposible que fuera del pensamiento pueda existir una realidad pues, como sabemos, fuera de él lo único que hay es la “circunstancia”. En tal virtud, fuera del ser del pensamiento no hay núcleo o núcleos esenciales, ni siquiera cualidades *hyléticas*, aun éstas muy lejos de identificarse con un núcleo esencial de un objeto determinado. El núcleo esencial tendría que constar no de cualidades sino de determinaciones —por definición de esencia—; y las determinaciones, ya por su calidad de tales, por estar informadas por el *Lógos*, sería preciso que se hallasen abstraídas, reunidas y —en caso de los conceptos no-singulares— que hubiesen asumido universalidad. Esto significa que, aun si existiera un núcleo esencial fuera del ser del pensamiento, éste no podría existir sino ya informado; es decir, no como un sujeto *hylético* que se ofrece a la función presentativa para ser realizado, sino como una entelequia, un producto del operar de dicha función. El concepto no puede ser correlato de esencia alguna, pues la esencia es más bien él mismo en tanto producto lógico. Puesto que el núcleo esencial es esencia, ésta podría ser el contenido objetivo del concepto; pero entonces ya no sería un “núcleo *dentro* de la cosa”: la idealidad de las referencias excluye toda idea de espacio-temporalidad, y esto impide que el contenido objetivo esté metido nuclearmente dentro de la cosa sensible. A las referencias del concepto corresponde una materia: las cualidades; pero esta materia no se encuentra fuera del concepto; sino que constituye su cuerpo mismo; no se halla *en* la circunstancia, sino que es una manifestación de la misma. Estas cualidades yacen “*en*” el objeto, o diseminadas “*en*” los objetos que constituyen la extensión del concepto, como cualidades esenciales —no de ese objeto en particular—. Se concluye de todo lo anterior, que el postulado núcleo esencial, aun suponiendo que no fuera absurda su existencia, no podría ser materia del concepto, ni próxima ni remota. Como quiera que presupondría estar constituido por notas, y éstas son un producto del *lóγος* presentativo, esa presunta materia sería hylemórficamente posterior a dicho *lóγος*; es decir: esa materia adolecería de un requisito capital: el ser un sujeto aún indeterminado y potencial, aún no realizado por su respectiva forma.

Concerniente a la forma del concepto, la dirección en referencia ofrece una concepción no menos inaceptable, al sostener que dicha forma está representada por la *universalidad* del concepto. Claro que, al afirmar que aquella universalidad emana del pensamiento, no se desconoce en la forma de éste su carácter típicamente racional. Pese a ello, sigue en pie su inaceptabilidad. Ya se ha explicado que no todo concepto hace referencia a una pluralidad de objetos. Luego, la forma postulada por el intelectualismo no tiene aplicabilidad a todo tipo de concepto. Además: aun en los conceptos generales, no reúne los requisitos de un principio formal; la universalidad para ser forma, debiera entonces peculiarizar al concepto, siendo así que esta categoría puede hallarse además en otros entes ideales. Y tampoco sería ella lo que imprime formalización a los caracteres del núcleo esencial —admitiendo que éste existiera—. Las cualidades de este núcleo estarían afectadas por la formalización de la función presentativa, la cual —sólo en los conceptos generales— abstrae, reúne y generaliza; y recién en base a esto las determinaciones a su vez aparecerían con ciertas propiedades, una de las

cuales sería la universalidad. Esta carece de operatividad formalizadora; no es la forma del concepto, sino uno de los aspectos del resultado de la función de ésta.

VIII.- MIEMBROS *HYLEMÓRFICOS* DEL JUICIO

Alex Pfänder define el juicio como “un producto mental enunciativo”. Es el producto de un proceso discursivo, y se dice que pone de manifiesto nítidamente la superioridad de la inteligencia sobre el conocimiento puramente sensible. La operación de “componer conceptos, es la más perfecta del entendimiento humano; y bien se puede aceptar la fórmula moderna: “pensar es juzgar”. Escribe Juan Jacobo Rousseau: “A mi modo de ver, la facultad distintiva del ser activo o inteligente consiste en poder dar un sentido a la palabra *est*” (Emilio, IV). Y Max Müller ve en el juicio, hiperbólicamente, “el Rubicón que separa la animalidad de la humanidad”.

En el caso del concepto, todavía no hay pensar; sí en cambio, en los pensamientos complejos, donde ya hay discurso. El discurso, entendido como *διάλογος* (*discursus*), alude al hecho del curso (*cursus*) sea de uno a otro término, o de una a otra proposición, en el proceso de un razonamiento. Se halla contrapuesto a la intuición (*νόησις*). Pero la contraposición ésta no equivale a la absoluta exclusión de un término en favor del otro. En realidad, es el proceso discursivo un pensar cimentado últimamente sobre un pensar intuitivo; éste brinda el contenido de la verdad, en tanto que aquél la “forma”.

No cabe duda que Heidegger en su obra “¿Qué significa pensar?”, se refiere al pensamiento discursivo. Por ello afirma: “Por medio de estas conferencias intentamos aprender a pensar. Es un camino largo, por el cual sólo nos atrevemos a dar unos pocos pasos que nos conducen, en el mejor de los casos, a la antesala del pensar. Pero nos elevan hacia lugares que es menester cruzar para llegar a donde no queda otro recurso que el salto. Sólo él nos coloca en el lugar del pensar”.

Por cierto que una característica que tipifica al *λόγος* discursivo, vale decir, una propiedad suya es, el dinamismo racional. La Lógica, ha recogido muy exitosamente el dinamismo que anima nuestro proceder racional, ya que, ha precisado las grandes operaciones de nuestro conocer, y los artefactos *noéticos* en ellas producidos. Ese significado dinámico se encuentra en la esencia misma del raciocinio, el cual es constitutivamente, un paso a tránsito. Así, en el razonamiento inductivo por ejemplo, el proceso de abstracción es lo que nos revela directamente lo universal en lo particular; la visión transitoria, como paso de uno a otro, responde a un análisis reflexivo. Ese aspecto transitorio (discurrir o pasar), constituye en el raciocinio deductivo su aspecto medular.

Al referirnos a esta dinamicidad del raciocinio, no aludimos al hecho consecuente y secundario, de que el razonar, psicológicamente discurra en el tiempo. En un orden más profundo, se alude en este caso a la entraña dinámica del ente lógico que constituye el raciocinio, anteriormente a su proyección temporal.

El razonamiento se nos muestra, como un mecanismo de “evidenciación” de un juicio. En lugar de la evidencia inmediata de los primeros principios, aquí se trata de una evidenciación mediata.

Es solamente la simple aprehensión –considerada no en su dimensión psicológica, sino en el artefacto lógico sobre el cual se discurre, el llamado concepto–, la que aparece, por lo menos a primera vista, sustraída de la más mínima dinamicidad. “El concepto en sí mismo representa una entidad estática, definida por una comprensión y una extensión, mecanismos relacionales ajenos a toda movilidad”.

Ya en el juicio encontramos un cierto dinamismo, aunque menos aparente y profundo de significado que el dinamismo del raciocinio: el juicio, y también la proposición, se presentan como “composición y división”. Y esto es, ni más ni menos, la operación del intelecto que procede “componiendo y dividiendo”.

Las ideas de composición y división, además de apresar relaciones lógicas entre conceptos, en cuanto tales, no necesariamente dinámicas, contienen sugerencias de dinamismo lógico (claro que en un nivel inferior al del silogismo medularmente dinámico). En tal virtud, la experiencia psicológica de judicación resulta dinamizada, no solamente en cuanto operación psíquica, sino también en cuanto a su contenido, expresivo en sí de una relación compositiva o divisiva.

Esta característica dinamicidad del juicio, obedece a la naturaleza del intelecto: la condición humana de nuestra operación *noética*, las tareas del intelecto racional que compone y divide. Ya Tomás de Aquino afirmaba, que el entendimiento angélico, intuitivo, no actúa componiendo y dividiendo.

El pensar, se da principalmente en el juicio. Afirma Enrique Collin en su “Manual de filosofía tomista”, lo siguiente: las ideas no son más que los elementos del pensamiento. Empero, pensar consiste principalmente en juzgar, en afirmar una idea, una cosa, de otra (según define Aristóteles, κατηγορεῖν τὸ τινοῦς); en afirmar que una cosa pensada es tal otra cosa o que una afirmación depende de otra (juicio hipotético). Es recién aquí donde el espíritu logra plenamente el ser de una cosa; esto es, su objeto formal, lo que ella es.

Ahora bien: la forma del juicio viene a ser la función judicativa del Λόγος, o λόγος judicativo. Dicha función, por error suele ser adjudicada a la cópula “es”, descomponiéndosele asimismo, en dos funciones: de referencia y de enunciación. Por el momento habrá que referirse a la cópula “es” como si ella fuera la función judicativa; pero no porque asintamos en aquella crasa confusión, sino porque sirviendo esa cópula de pantalla, en ella suelen explicarse magistralmente los caracteres de la forma del juicio.

La forma del juicio, esto es, la función judicativa, tiene un doble aspecto; referir, y enunciar. Aludo a lo que los lógicos llaman “función de referencia” y “función enunciativa” del “concepto cópula”. Se expondrá esta opinión de Alex Pfänder (1928), que de mucho de ella nos valemos: dentro de los conceptos funcionales mentales, distingue un sub-grupo, que es el de los conceptos ligativos; y dentro de éstos a su vez, se hallan los conceptos de referencia. Dichos conceptos refieren algo a ciertos objetos presentes o futuros en el pensamiento, pero de tal modo que los objetos así ligados no constituyen serie ni masa, sino más bien una constelación organizada. El más típico caso es el de la cópula “es” en su función

de referencia: en virtud de ella, *la determinación predicada se refiere al objeto-sujeto*; pero no forman serie ni masa, sino que el objeto-sujeto adopta una posición central, y el predicado, con respecto a él, una posición subordinada.

Enrique Collin, en su *Manual de filosofía tomista...*, ilustra que hay en el juicio una primera fase que consiste en que reunimos o separamos el sujeto y el predicado.

Es fácil discernir esta fase, con harta frecuencia descuidada hoy día, cuando juzgamos tras madura deliberación: antes de afirmar algo, formamos entonces varios enunciados problemáticos, en los que la palabra 'es' sólo tiene un valor copulativo, no judicativo; son otras tantas hipótesis acerca de lo que es, a las cuales no prestamos todavía nuestro asentimiento, quedando en suspenso nuestro espíritu (p. 49).

Más aun: según el autor, frecuentemente formulamos semejantes enunciados, sin pensar siquiera en juzgar de veras.

Pero despliega el "concepto cópula", además de su "función" de referencia, la "función" enunciativa. Declaraba Alex Pfänder (1928):

Los tres miembros del juicio se ordenan entre sí de un modo determinado. El miembro primero y fundamental es el concepto sujeto. En él se apoya la función primaria de la cópula, que conduce al concepto predicado y, pasando por encima de éste, refiere la determinación del predicado al objeto sujeto, sostenido por el concepto sujeto; luego, sobre el conjunto se tiende la segunda función de la cópula, la enunciación, con lo cual queda cerrado el juicio (p.112).

Sólo cuando la cópula ha enunciado algo sobre el objeto-sujeto, ha determinado la esencia característica del juicio: ha convertido en juicio a un "simple" pensamiento: el juicio es esencialmente, un producto mental enunciativo.

Para finalizar la exposición de estos aportes, preciso hacer hincapié solamente, en que no acepto aquella ecuménica tendencia a determinar en la cópula dos funciones: la función de referencia, que reúne, y la función enunciativa que, sobre la base de la anterior, predica. No se trata de dos momentos lógicos superpuestos, sino de dos puntos de vista desde los cuales consideremos a una única función cual es la judicativa; no se trata de dos funciones, sino de dos aspectos que podemos descubrir en el obrar de una misma función.

Aquello que tipifica a la forma del juicio, además de sus caracteres genéricos en tanto λόγος, es el dar lugar a substancias: he aquí la manera cómo opera la forma del juicio. La función presentativa lo único que hace es presentar al objeto formal, mediante su correlato que es el contenido objetivo; a éste lo ofrece globalmente, sin adoptar una posición analítica ni sintética frente a ninguna de sus notas. Cuando el concepto es afectado por la función judicativa, ésta lo convierte en un sujeto, es decir, en una "substancia".

Es justificable que la forma del juicio reside en el Λόγος. Martín Heidegger, en su estudio "¿Qué significa pensar?" (2005), expone lo siguiente: "Lógica", es una abreviación del título completo que en griego se dice: ἐπιστήμη λογική, el entender que alude al Λόγος. Λόγος es el sustantivo del verbo λέγειν y la lógica entiende a éste en el sentido de λέγειν τι κατὰ τινος; o sea, "decir algo sobre algo". Aquello a que se refiere el decir, es en este caso lo puesto debajo, lo su-puesto (ὑποκείμενον, *subiectum*). Aquello sobre lo cual el λέγειν dice algo, es el su-jeto del decir; y lo que acerca de él se dice, es el predicado. De manera que el Λόγος, en cuanto

λέγειντι κατά τινος, es el enunciar de algo sobre algo. El “sobre algo” se halla propuesto a todo decir de alguna manera, le atañe. Pertenece a lo atinente en su más vasto sentido. Y la lógica, como doctrina del Λόγος, estima al pensar como un enunciar algo sobre algo. Según ella, *esta forma de hablar es la característica fundamental del pensar*.

He aquí la peculiaridad de la cultura griega: el hombre griego empieza por primera vez a existir en el Universo, viéndolo y diciéndolo. Dos grandes descubrimientos de Grecia fueron, ver y decir; de allí, los dos grandes frutos de cultura helena fueron, plasticidad y retórica. Es decir, se trata de ver las cosas como son, en sí mismas, en su Idea (para hablar con Platón); pero además, decir algo de ellas.

Ver las cosas quiere decir, ver lo que está ahí. Ahora bien: lo que peculiariza al hombre, diferenciándolo del animal, no es meramente el encontrarse con las cosas que ahí están, sino que *las cosas estén ante él*. O sea que el hombre se diferencia del animal, no en que las cosas estén puestas con el hombre, sino en que *le estén propuestas*. Gracias a que las cosas me están propuestas, puedo yo proponerme *decirme algo de ellas*. Los griegos llamaban “Λόγος”, decir, a este decirme yo a mí mismo algo de ellas. Y tan sólo en tanto que yo me digo algo de las cosas, puedo decirlo a otros: hablar con ellos; o sea que el hablar se basa en el decir (decirme).

Xavier Zubiri (1974), al referirse al concepto griego del Λόγος, expresa:

Gracias a que la cosa se nos ofrece actualmente como sujeto y soporte de sus manifestaciones, cabe que el hombre se dirija a ella y la haga explícita, esto es, sujeto de elocución. Entonces, *no solamente veo lo que en verdad es una cosa, sino que, además, sé lo que ella es*. Yo digo de las cosas que son tal o cual otra. Digo de esta habitación que es grande; de esta mesa que es oscura, etc. A este fenómeno del decir es a lo que Grecia ha llamado λόγος. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero *una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un decir, en un saber lo que la cosa es*. Por el logos nos sumimos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es. Vivir en el seno de esta visión, participar de ella, es, decía Aristóteles, la forma suprema de la existencia humana (p. 56).

La función judicativa, al hacer del concepto un sujeto de predicables, está efectuando una toma de posición frente a ese concepto. Esto, dígame de paso, es una propiedad del pensamiento discursivo. Dice Francisco Romero: (1962):

Entre los elementos de mi percepción hay una relación de hecho, que yo transfiero al plano lógico y la convierto en una *toma de posición*, en una *aseveración* (positiva o negativa); no recibo pasivamente algo, sino que en cierto modo lo hago mío, lo convierto en carne de una afirmación personal, al decir ‘es’: *me pronuncio* sobre lo que me es dado (...). Lo esencial del juicio, como antes se ha dicho, es la toma de posición, la aseveración (positiva o negativa) (...). La *afirmación* o *enunciación* es una de las funciones de la cópula (‘es’), y si falta, no hay juicio. El juicio puede definirse así: una conexión enunciativa de conceptos (p. 121).

De esta manera, la función judicativa, como toma de posición, se manifiesta como un “tomar en consideración” aquello que había dejado subyacente. Dicha toma de posición la efectúa el λόγος judicativo respecto a cualquier manifestación de la realidad. A ella le asigna predicables, sean el género, la especie, la diferencia, lo propio o el accidente. Esto ya nos insinúa que el λόγος judicativo no queda reducido al “es” de predicación: puede operar

también a través de lo que representan el “es” de pertenencia, el de inclusión o el de identidad, pues aquello que lo tipifica es el enunciar predicables.

Ahora escuchemos lo que sobre el particular decía Jacques Maritain:

Si Kant hubiese parado mientes en este principio (que: “el juicio consiste esencialmente en declarar que dos conceptos diversos, en cuanto conceptos, se identifican en la cosa”) y hubiese llevado hasta ahí su crítica, las generaciones se habrían visto privadas de la Crítica de la Razón Pura, edificada toda ella sobre el asombroso postulado de que juzgar es aplicar a un sujeto, mediante el verbo ser, un predicado que no es ese sujeto (*Réflexions sur l'intelligence*, P. 22).

Dejamos de lado el investigar si los juicios analíticos escapan o no a esta crítica. Lo importante es que el autor citado, ya insinúa que todo predicable, es accidente *de* una sustancia, de la cual depende.

Y Enrique Collin, en su *Manual de Filosofía tomista*, tomo II, P. 13, desde el punto de vista psicológico, apoya parcialmente mi posición: dice que procede nuestro pensamiento de la siguiente manera: son puestos a nuestro alcance primeramente unos objetos en su existencia individual, por obra de la sensación, la percepción sensible o la imaginación. De ellos extraemos tal o cual nota universal, que contemplamos (en un concepto que de ella nos formamos). Reflexionando sobre este acto de simple aprehensión intelectual, nos damos cuenta que dicha nota la hemos abstraído de tal objeto representado por la imagen; y por consiguiente, tenemos derecho a atribuírsela, a restituirla mediante el juicio.

La función judicativa, lo que hace con el objeto (por intermedio de su representante, el contenido objetivo) es, descomponerlo. Tan pronto como dirige su atención a una nota del objeto (es decir, ejerciendo el análisis), sea intrínseca o extrínseca, obra por abstracción; esto es, efectúa el análisis o separación. Pero ¿la separa de qué?; y es que efectúa un análisis que también es composición. Basta que se dirija a la referencia para convertirla en predicable; pero al separarla, tiene que hacerlo en función de algo: ese algo es ese mismo objeto tomado como sujeto de apoyo, como sostén sobre el cual van a ser depositados por predicables, aquello sin lo cual no se hubiera podido aprehender aquella referencia. O sea que, tan pronto como el Λόγος descubre aquella nota, la eleva a la condición de predicable, pues la considera nota *de* algo. Descubrirla es predicarla, enunciarla de un sujeto del cual es nota. Y esto es algo distintivo del juicio; pues en el concepto se presentan las notas en un estado caótico, sin relación alguna de pertenencia; son notas simplemente, y no notas *de*. Esta última cualidad la adquieren sólo en el juicio, gracias a que su función las eleva a la condición de predicables; es decir, hace aparecer una sustancia; o para decirlo en términos sencillos, pone el “concepto sujeto”. Es gracias a este genitivo que pone el Λόγος, que, desde este ángulo de mira, puede decirse que la forma del juicio obra también por síntesis o composición.

Se patentiza ahora, una cualidad ya antedicha del Λόγος, a saber, la de obrar por análisis y síntesis, por separación y composición; y esto significa, como ya se señaló páginas atrás, el dinamismo racional del pensamiento, esta vez representado por la función del juicio.

Y adviértase que, en virtud de que el λóγος judicativo pone al sujeto, la sustancia en sentido metafísico no existe: en lugar de ella, lo que existe es el sujeto del juicio. Voy a explicarme:

Por lo común, la sustancia se entiende en sentidos lógico, metafísico y físico. Su expresión lógica, la tiene la idea de sustancia en el sujeto de una proposición judicativa; su expresión

metafísica, en el concepto de substrato y permanencia, es decir, como sujeto de inhesión; desde el punto de vista físico, tiene su expresión en la idea de materia y de cuerpo, sujetos ambos de múltiples accidentes posibles.

En su acepción metafísica, el término latino "*substantia*", corresponde al verbo "*substo*", y significa literalmente "la estancia debajo de" en el sentido de "el estar debajo de" y de "lo que está debajo de". La sustancia es aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir: tiene existencia independiente. Es aquello que es en sí y se concibe por sí. Según Aristóteles, es aquello que existe solo y por separado; el último sujeto, y que no es atributo de ningún ser. Está debajo de las cualidades o accidentes, a los cuales sirve de soporte; de manera que las cualidades o accidentes pueden cambiar, en tanto que él permanece. Una variación de cualidades o accidentes, no significa necesariamente que la sustancia pase a ser otra, en tanto que una variación de la sustancia es un cambio a otra sustancia.

La sustancia, por estar debajo de cualidades o accidentes, sub-siste. Pero no por ello coincide siempre su significado con el de los términos que apuntan a algo "substante", tales como "principio", "esencia", "materia", "substrato", etc.

Aristóteles afirma (Cat., 5, 2 a 11 y ss.) que en su sentido estricto, la sustancia es lo que no es afirmado de ningún sujeto ni se halla en un sujeto. Esta es la llamada "sustancia primera", οὐσία πρώτη, o "sustancia prima". Y esto, porque según Aristóteles, lo primero es el ser individual, del cual se predica algo. El ser individual existe (o tiene posibilidad de existir), en tanto que lo que no es un ser individual es sólo, lo que puede decirse de él. Así: el hombre individual, es una sustancia primera; y de él puede decirse que es un animal racional, que es blanco, que posee la ciencia, etc. El ser un animal racional, el ser blanco, el poseer la ciencia, se dicen del hombre individual como predicados (esenciales o accidentales), de manera que no son sustancias (primeras).

La sustancia primera es οὐσία, porque existe independientemente de cualesquiera cualificaciones que le competan. Es algo individual, irreductible, único, y no está en otra cosa; se determina a sí mismo, y se basta ontológicamente a sí mismo; podría existir aunque no existiera otra cosa.

Este concepto aristotélico de sustancia, lo adoptan, entre otros: Descartes (Princ..Phil., I, 51), Spinoza (Eth., I, def. III), Wolf (Ontol., Prgr. 768, 772), Baumgarten (Met., Prgr. 191), y Leibniz (Discours de métaphysique, 1,686, Prgr. 8).

Por supuesto que todos estos autores, al caracterizar así a la sustancia, no se refieren al objeto considerado en su integridad fáctica. Se refieren más bien a algo que pertenece a dicho objeto y que, en cuanto tal, es independiente. En tal virtud, según ellos, también poseen sustancia aquellos objetos ontológicamente dependientes, tales como la materia y la forma. Esto significa que el concepto de sustancia es correlativo al de cualidad o accidente, entendido éste en una de sus acepciones: el ser cualquier determinación o cualidad de un sujeto que pertenezca, o no pertenezca, a su esencia necesaria. Los caracteres de independencia y de necesidad que se le atribuye a la sustancia, los posee ésta no en sí misma, sino tan sólo en función de los accidentes. No en vano se le llama —en el dominio metafísico—, "sujeto de inhesión". Ahora bien: inhesión, en su significado de inherencia, denota una unión de cosas inseparables por su naturaleza, o que sólo se pueden separar mentalmente y por abstracción.

Lo que es más: inherencia significa, el modo de existir los accidentes, o sea no en sí, sino en la sustancia que modifican.

Niego categóricamente que exista la sustancia entendida en su sentido metafísico. La sustancia, así entendida, queda reducida al dominio de lo lógico. Vale decir: lo que suele conocerse como sustancia real, no es sino una sustancia predicamental. Los metafísicos, no identificando al concepto sujeto del juicio, lo han tomado como un sujeto de inhesión. No identificando al concepto predicado, lo han considerado accidente de aquella sustancia.²

Los caracteres que se descubren en algo no negamos que necesariamente dichos caracteres tienen que descansar en algo subyacente de lo cual son caracteres. Pero: repárese ante todo, que los caracteres o accidentes a que se ha aludido, no son de naturaleza metafísica sino lógica; no existen sino como predicables, ya que son puestos por el Λόγος. Ya líneas arriba se ha explicado en este estudio que, fuera del Λόγος, lo único que hay es el medio circundante o resistencia; que las cualidades surgen sólo en tanto el Λόγος intente hacia el medio convirtiéndolo en totalidades objetivas. Ahora bien: tales cualidades, estimadas en relación a una sustancia, existen sólo por virtud del λόγος judicativo.

Para que la dualidad sustancia-accidente fuera independiente de lo lógico y se encontrase en una realidad trans-racional, como quieren sus defensores, debieran tener sus elementos carácter de reciprocidad. Por un lado, esta sustancia debiera ser para tales accidentes nomás; y por otro lado: dados unos accidentes, les debiera corresponder no cualquier sujeto, sino uno determinado con el que tengan que relacionarse. Y la susodicha exigencia está supeditada por la anterior: el coexistir sustancia y accidentes en el mismo objeto. Esta última exigencia, se traduciría al caso presente así: que los accidentes no deberían de necesitar ser traídos a la sustancia desde fuera para adjudicárselos, sino ser descubiertos en la misma sustancia. Pero esto no sucede así:

Los defensores de aquella dualidad metafísica, ya que en ella incluyen el concepto de cualidades, esto significa que se refieren a las totalidades de la realidad; es decir: a la circunstancia en tanto es afectada por el Λόγος. Ahora bien: las dos exigencias que según se observó, debiera cumplir aquella dualidad – que sus elementos coexistan en el mismo objeto, y que ostenten reciprocidad de pertenencia –, no las cumple, lo cual niega rotundamente su propia existencia. No hay coexistencia en el mismo objeto pues, en virtud de la condición lógica de todo accidente, al tratar de forjar aquella dualidad, habría que adular, o bien la naturaleza del objeto, o bien la del predicable. La coexistencia significa que, existiendo sustancia y accidentes en el mismo objeto debieran ser de la misma naturaleza. Pero: tal como acabamos de recordar, los accidentes o cualidades sólo pueden ser de naturaleza lógica; claro que se hallan en el mismo objeto con la circunstancia; pero no son ella misma, sino correlatos con que el Λόγος la conoce; no son emanaciones de la circunstancia, sino del Λόγος; son dos componentes que, pese a hallarse en el mismo objeto, son de naturaleza absolutamente heterogénea. Pero la dualidad postulada, tampoco reúne la condición de reciprocidad de pertenencia. Respecto a las cualidades o accidentes, el Λόγος los encuentra en los centros de resistencia exentos de todo privilegio, con una común aplicación para todos los objetos que haga aparecer; donde más palmario se hace este detalle es, en aquellos accidentes (cualidades) que conforman el “género próximo”, y que se hacen presentes por intermedio de las funciones del “es” de pertenencia y del “es” de inclusión. Y siendo los “accidentes” de carácter general, no pueden ostentar serlo de una sustancia que les sea patrimonio exclusivo. Y la “sustancia”,

² Véase mi trabajo intitulado: “Examen ontológico-categorial del constructo sustancia-accidentes”

por su parte tampoco puede ofrecer un grupo de accidentes sólo de ella, pues también le convienen accidentes que se hallan en otras sustancias. La sustancia no es exclusivamente para *estos* accidentes, sino sólo en cuanto ellos se refieren a la sustancia.

Esto ya nos prueba que la dualidad sustancia-accidentes, no existe yacente en lo marginal del Λόγος, sino que solamente existe en función de un λόγος que refiera antojadizamente sus componentes. Tan es así, que puede reunir en una dualidad sustancia-accidentes, elementos que se hallen en las más incompatibles e irreconciliables antinomias ontológicas.

Pero sería congruente objetar lo que sigue: si pues el Λόγος descubre cualidades en el medio circundante, ¿no es evidentemente éste el apodíctico sujeto que soporta dichas cualidades?. Claro que sobre él opera el Λόγος; pero las cualidades que éste hace aparecer, no le pertenecen a él sino a la esencia – como constitutivas de un objeto – que su sola presencia deja subyacer. Es, a grosso modo, metafóricamente, como si los seres humanos pudieran comunicarse visualmente con los objetos físicos solamente por medio de prismas. Para ellos entonces, la “resistencia circundante, impenetrable”, sería la realidad física; y las “totalidades objetivas” quedarían reducidas a los diversos espectros, cuyos colores, en un momento judicativo serían atribuidos a ellas, no a la realidad física que las ofrece. Es pues la circunstancia lo virginalmente inasequible a la mirada del Λόγος; y por tanto, carece de accidentes. Esto significa que por carecer de complemento, no es sustancia. Ya nos daremos cuenta más tarde que es muy remota para ella la posesión de accidentes, porque las cualidades en referencia, es ese incipiente nivel de formalización, ni aun en el plano lógico son todavía accidentes.

La verdad es que, la dualidad sustancia-accidentes, sólo puede darse en el objeto. Pero esto mismo significa que solamente la encontramos bajo su condición de puesta por el Λόγος. El mismo objeto, existe tan sólo en tanto el Λόγος hace aparecer la esencia. Las cualidades que integran el objeto, no solamente son las ínsitas en él, sino además otras que puede tener en relación con otros objetos. Dichas cualidades, al surgir por el λόγος presentativo, aún no tienen la calidad de accidentes, pues en el objeto presentado no hallamos todavía sustancia; en el caótico concepto, no hay dualidad alguna, ni de partes constitutivas ni de aspectos. Claro que hay determinaciones, pero no se ponen de manifiesto. Con ellas, conformando un agregado caótico, lo que se propone el Λόγος es únicamente presentar al objeto; y tan pronto como presenta cualidades o sustancias, está ya no conceptuando, sino judicando. Es decir, en este caso su mirada se orienta ya no al objeto, sino al recurso con que antes presentó dicho objeto. Dicho recurso implica también, como sabemos, todas las cualidades no esenciales del objeto potencialmente. Tan pronto como el Λόγος pretende hacer aparecer una o varias notas del contenido objetivo, hace aparecer con ellas a la sustancia respectiva: dichas notas no pueden quedar en el vacío. Opera así la función lógica –judicativa– efectuando un desdoblamiento de lo que por sí solo no está desdoblado sino indisoluble; por virtud de este desdoblamiento, haciendo aparecer accidentes (determinaciones) y sustancia, actualiza lo que en el concepto se hallaba potencialmente y carente de relación alguna de composición. No en vano, el filósofo inglés Bradley indica, que en la proposición separamos artificialmente y después reunimos también artificialmente, lo que en realidad es uno. Al enunciar “la rosa es roja”, en realidad ni “rosa” es el sujeto, ni “roja” u otro color el predicado, ya que el color está comprendido en el sujeto. Esto significa que la realidad está siempre más abajo o más allá de las relaciones, como sostenían Bradley y Henri Bergson.

La nota o notas abstraídas del concepto, por virtud de la exigencia de estar en una sustancia, tórnense en predicables: el abstraerlas del concepto, significa predicarlas de la

sustancia; de manera que al actualizarse en predicables no son sino conceptos, y éstos pueden ser tantos como notas abstraídas los propicien. Por otra parte: la materia sobre la cual opera la función judicial, vale decir, el concepto, tomada globalmente pasa a ser el concepto sujeto del juicio, esto es, su sustancia. Ahora se comprende con mayor evidencia por qué anteriormente hubo que ocuparse de la incompatibilidad del presunto binomio sustancia-accidentes; la sustancia y los accidentes, no sólo son de diversa naturaleza, sino que además no se hallan en el mismo ente: tenemos que admitir que el predicado de un juicio y el medio circundante, se encuentran en dos diversas entidades. Los accidentes tienen que ser accidentes *de*. Pero tenemos que son forádicos a la circunstancia: no existen en ella, sino que le trascienden; entre ella y los accidentes, no es lícito por tanto establecer ningún genitivo pues, no descansando en ella, no le dependen ontológicamente. El no ser accidentes *de* la circunstancia por incompatibilidad, prueba que lo son del sujeto lógico. De manera que los accidentes existen solamente bajo su forma de predicables (excluyendo el significado que pudieran tener en la Física); y en filosofía, la palabra “accidente” no denota otra cosa que “predicable”.

Es sabido que los conceptos de sustancia y de accidente son correlativos. Jean Wahl, oponiéndose al común criterio de atribuirle la primacía a la sustancia, él se inclina hacia los accidentes: dice que sólo hay sustancia en relación a algo que no es sustancia; que la idea de sustancia estaría fuera de toda significación en la ausencia de algo diferente de la sustancia. Lo cierto es que ambos conceptos son correlativos, que se condicionan recíprocamente. Respecto a la manera como aparecen sustancia y accidentes: la función lógica pone tanto al uno como al otro, *sólo* obedeciendo a la exigencia de la existencia de su término correlativo que ya puso. Además: tanto el predicado de un juicio como su sujeto, aislados, serían meros conceptos, mas no sustancia ni accidente. Esto significa que ninguna de ambas partes tiene ser de por sí, sino en relación con la otra.

Pero esto no nos determina nada acerca de la dependencia o independencia de sustancia y accidentes; naturalmente que es un desacierto el atribuir a ese asiento de los accidentes, el privilegio de la independencia diciendo “es el sujeto independiente”, y el afirmar que los accidentes dependen de tal sujeto. No: si bien ambos componentes se implican, tan independientes como la sustancia lo son los accidentes. Justamente una demostración de que el dualismo no se da en lo exterior al dominio del λόγος, la da el que los accidentes no son consustanciales a la supuesta sustancia: no son su patrimonio exclusivo. Si los predicables se hallan ligados a un sujeto, es porque el Λόγος a dicho sujeto los vincula; pero ellos mismos también pueden ser puestos a la vez por el Λόγος, como accidentes de otras sustancias, haciendo uso de su independencia.

Repito que la existencia del supuesto binomio metafísico sustancia- accidentes, carece de fundamento: él queda reducido al binomio concepto-sujeto – concepto-predicado.

Jean Wahl señala algunos móviles que han llevado al hombre a concebir una sustancia. Uno de ellos, es el hecho de que lo que encuentra frente a él, aparece bajo el aspecto de objetos o cosas; la acción es posible para el hombre solamente en un mundo en el que hay diversas totalidades; si quiero orientarme en este mundo, preciso me es distinguir las mesas, las sillas y los árboles. Se imagina el niño que las cosas encierran una especie de núcleo espiritual; esto ocurre porque nos proyectamos a nosotros mismos en las cosas; cuando expreso que esta mesa es una cosa, la concibo en cierta medida, bajo la forma de un ser vivo. La concibo como una totalidad, gracias a que parece haber ese núcleo espiritual a que se hizo referencia. De manera que para concebir las cosas, necesitamos proyectarnos a nosotros mismos en ellas.

Y bien: concibo las cosas como sustancias, debido a que concibo la sustancia en mí mismo. Y me concibo en mí mismo como sustancia, debido a que se da en mí el sentimiento de una cierta permanencia y continuidad, consistente tal vez en cierta masa de fenómenos más estables que los demás. El hombre encuentra en sí con relativa permanencia, algunos sentimientos corporales que conforman el basamento corporal de su personalidad. Es a esto a lo que puede denominarse su sustancia, en el más legítimo sentido del término. Ahora bien: la relativa permanencia de la sustancia, se complementa con la renovación de ciertos sentimientos y sensaciones que vuelven a nosotros una y otra vez.

Además: en la expectación, la esperanza, la añoranza, el remordimiento, la voluntad, experimentamos una honda relación entre nuestro presente, nuestro pasado y nuestro futuro; sentimos que somos los mismos, y aseveramos nuestra identidad aunque sea sólo implícitamente.

También tiene la idea de sustancia un origen lógico, en el cual han insistido Aristóteles y Leibniz. Concebimos la idea de sustancia, por virtud de que, toda vez que hablamos, formulamos proposiciones, y la más sencilla forma de proposiciones es aquella que vincula un sujeto y un atributo. Por ello, nos decimos a nosotros mismos que si hay en la frase un sujeto, éste tiene que ser una sustancia.

Pero el origen de la idea de sustancia radica también en las necesidades y exigencias de la sociedad: ésta nos reclama la conciencia de nuestra identidad, a fin de que podamos ser conscientes de nuestra responsabilidad.

Mi resistencia a aceptar como válido el binomio metafísico sustancia-accidentes, afortunadamente no es insólita, sino que tiene sus predecesores:

Escribía Jean Wahl (1950):

Si, (...)uviésemos que escoger entre aceptar y rechazar la idea de sustancia, debiéramos llegar al extremo de rechazarla; ha traído tantos males en filosofía – tantos quizá como las ideas de ser y de causa. Sólo podemos admitir la idea de sustancia, si damos al admitirla el valor de un no admitir la idea corriente de ella. Tenemos que abandonar la idea corriente de sustancia, si queremos comulgar sustancialmente con lo que hay de sustancial en las cosas (p.39).

John Locke, aun admitiendo la existencia de la sustancia metafísica, concluía que ella es un “no sé qué”. Como empirista que es, le interesa señalar el origen de la noción de sustancia. Expresaba en su Ensayo:

Estando el espíritu nutrido, como se ha dicho, de un gran número de ideas simples que le han venido por los sentidos, según las diversas impresiones que ellos han recogido de los objetos exteriores, o por la reflexión que hace sobre sus propias operaciones, advierte, además, que un cierto número de estas ideas simples van constantemente juntas; y que siendo miradas como perteneciendo a una sola cosa, son designadas con un solo nombre, cuando están así reunidas en un solo sujeto, por la razón de que el lenguaje es acomodado a las comunes percepciones, y que su principal uso es el señalar prontamente lo que se da en el espíritu. De ahí viene que, aunque sea verdaderamente un montón de varias ideas juntas, somos llevados, en conclusión, por inadvertencia, a hablar como de una sola idea simple, y a considerarlas como no siendo efectivamente más que una sola idea; porque, como

ya se ha dicho, no pudiendo imaginar cómo esas ideas simples puedan coexistir por sí mismas, acostumbramos a suponer alguna cosa que las sostiene, donde ellas subsisten y de donde ellas resultan, y a la que, para este efecto se ha dado el nombre de sustancia (...). Los primeros que se inclinaron a mirar los accidentes como una especie de seres reales que tienen necesidad de alguna cosa a la que sean atribuidos, han sido constreñidos a inventar la palabra sustancia, para servir de sostén a los accidentes (Libro II, capítulo 23).

Las cualidades son totalmente diversas, carecen de un elemento común que les sirva de vínculo: el movimiento no es lo extenso, lo extenso no es lo triangular, lo triangular no es lo pesado, etc. Suponemos entonces, un sustrato que las contenga, algo así como una materia indeterminada, informe, a la que damos la denominación de "sustancia".

Locke, relega la sustancia al dominio de lo desconocido; a la sustancia no se le conoce por experiencia, sino que se le infiere. Afirma que alegar la existencia de la sustancia para explicar la coexistencia de las cualidades, significa erigir lo desconocido como principio de explicación:

La noción de sustancia es, pues, la de un sujeto totalmente desconocido, que se supone ser el sostén de las cualidades que son capaces de excitar las ideas simples en nuestro espíritu; cualidades que se llaman comúnmente accidentes. En efecto, que se pregunte a alguien qué es el sujeto en el cual el color y el peso existen; no podrá decir sino que son las partes sólidas y extensas. Pero que se le pregunte qué es la cosa en la cual la solidez y la extensión son inherentes; se encontrará en la misma situación que el indio..., que, habiendo dicho que la tierra era sostenida por un gran elefante, respondió a los que le preguntaban sobre qué se apoyaba este elefante, que era sobre una gran tortuga; pero apremiado a decir qué era lo que sostenía a la tortuga, replicó que era alguna cosa, un no sé qué que él no conocía (Libro II, capítulo 23).

Según Locke, esta misma es la situación de los filósofos occidentales "que nos dicen que la sustancia, término del que no entienden ya la significación, es lo que sostiene a los accidentes. porque toda idea que tengamos de la sustancia, es una idea oscura de lo que ella hace, y no una idea de lo que ella es.

Según la postura de David Hume, la idea de sustancia carece de fundamento alguno: la sustancia es una ficción; y el nombre "sustancia", un mero nombre que no denota nada. Escribía (1923):

Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos sobre la distinción de substancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de ello, si la idea de substancia se deriva de las impresiones de sensación o reflexión. Si nos es procurada por nuestros sentidos, pregunto por cuál de ellos y de qué manera. Si es percibida por la vista, debe ser un color; si por el oído, un sonido; si por el paladar, un sabor, y así sucesivamente sucederá con los otros sentidos. Creo, sin embargo, que nadie afirmará que la substancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de substancia debe, por consecuencia, derivarse de una impresión de reflexión si realmente existe. Pero nuestras impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales es posible que represente una substancia. No tenemos, por consiguiente, una idea de la substancia distinta de una colección de cualidades particulares y no nos referimos a otra cosa cuando hablamos o razonamos acerca de ella" (I, VI, Pp. 43-45).

De tal suerte que la idea de sustancia es, para Hume, no otra cosa que una colección de ideas simples unidas por la imaginación, y que poseen un nombre particular asignado a ellas, gracias al cual podemos recordar esta colección para nosotros mismos y para los demás. Asimismo, se considera que las cualidades particulares que forman una sustancia, aluden corrientemente a un algo desconocido, al que se supone son inherentes. Como secuela de esto: toda vez que descubrimos que una nueva cualidad simple presenta la misma conexión con las restantes, de inmediato la comprendemos entre ellas, aunque no esté incluida dentro de la primera concepción de sustancia. Así por ejemplo: nuestra idea de oro, puede en un comienzo ser un color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; pero luego de haber descubierto su solubilidad en el agua regia, podemos ligar esta cualidad a las otras, y suponer que pertenece tanto a la sustancia como si su idea hubiese sido un componente de ella desde un principio. El principio de unión, al ser apreciado como una parte principal de la idea compleja, hace que pueda ingresar en ésta cualquier cualidad que se presente en lo sucesivo, y es igualmente comprendida por él como las otras que primeramente se presentaron.

Estos aportes de los empiristas ingleses, coadyuvan a comprender que la sustancia no se encuentra en la constitución interna de los entes, sino que es una colección subyacente de determinaciones coexistentes, puesta por el Λόγος. Naturalmente que el Λόγος, al hacer subsistir aquella colección, lo que está efectuando es poner los accidentes.

Entonces, es a todas luces cierto, que solamente la función judicativa pone sustancia y accidentes. Pfänder quiere negar que esto sea patrimonio del juicio. Pfänder hace referencia a una definición de la antigua lógica, según la cual el contenido del concepto equivale a la suma de las cualidades del objeto. Según este autor, uno de los graves defectos de la susodicha opinión, estriba en lo siguiente: identifica al objeto con *la suma* de sus caracteres. En el contenido del concepto, faltaría entonces aquel elemento que se refiere al objeto mismo, al cual son adjudicados aquellos caracteres. Así: el concepto “oro”, refiérese a una determinada sustancia, y puede coordinar a esta sustancia, las cualidades de “amarillo”, “brillante”. Mas la coordinación de estas cualidades al objeto “oro”, presupone el pensamiento de aquella sustancia a la cual son conferidas. “La sustancia determinada no es, en este concepto, una nota – nota ¿de qué? – ni tampoco una suma de notas, que no serían notas de algún objeto” (Pfänder, A., 1928).

No puedo aceptar el referido planteamiento, y voy a explicarme: se introduce en la materia del pensamiento, un elemento extraño: una sustancia a la cual sean adjudicadas las características. La verdad es que, aun reconociendo la organización categorial del mundo extra-lógico, ni las cualidades de la circunstancia, ni aun las referencias del concepto, necesitan de una “sustancia” a la cual asirse. La exigencia de que las cualidades de la “circunstancia” tienen que ser de algo, de una “sustancia primera”, corresponde no a la materia del pensamiento, sino al juicio. Podríamos pulverizar, por así decirlo, todo el contenido de un concepto; y en sus determinaciones ubicadas en las fronteras de la explicitación, hallamos potencialmente, por fin, las cualidades; pero no descubrimos un sujeto-eje al que aquellas cualidades se hallen adheridas. Sustancia y accidentes, surgen sólo por virtud de la predicación. Cuando Pfänder reclama la sustancia, debiera pensar que la circunstancia no se la pide, sino él mismo; al decir: “la nota tiene que corresponder a la sustancia”, ya esa “sustancia” nace tan pronto como Pfänder judica (deja subyacente y toma en consideración un objeto pensado: la materia del pensamiento); de lo contrario, tendría que aceptar que ha judicado sobre la nada. La sustancia que exige, no es otra cosa que la materia del pensamiento en tanto es globalmente, sujeto de predicación. De modo que la exigencia en cuestión no compromete la materia del pensamiento, por no ser planteada por ella.

Me reafirmo entonces, en que lo esencial de la función judicativa se reduce a que sólo por obra de ella, aparecen las sustancias y los accidentes, en la única acepción de sus respectivos términos. Las determinaciones del concepto hállanse sin estar posadas en un sujeto de inhesión; en virtud del λόγος judicativo, recién entonces aparecen como sostenidas por un sujeto de inhesión. Es sobre la base de la unidad que le proporciona la función presentativa, que el λόγος judicativo efectúa lo que Heidegger denomina "tomar en consideración": esto es, a la unidad del concepto la hace sustancia, actualizando alguna o algunas de sus notas; es decir, predicándolas, convirtiéndolas en accidentes.

Pero no faltan atentados contra esta naturaleza del juicio. El Dr. Francisco Miró Quesada niega que todo juicio sea enunciativo, y de esta manera está implícitamente, negando que siempre el λόγος del juicio cree sustancia y predicables. He aquí su planteamiento:

No es posible reducir toda estructura ponente a la forma predicativa. Junto a los juicios predicativos, debe tomarse en cuenta a los "relacionales". Los juicios predicativos, expresan la existencia de una propiedad en determinado ente, y su forma general es "S es P". En cambio, los juicios relacionales, expresan la relación entre dos objetos (o varios objetos) cualquiera. Su forma es "a R b": el objeto a, se relaciona de la manera R con el objeto b. En el juicio predicativo, se trata siempre de un ente (o varios) y de su propiedad (o propiedades), se plantea la existencia de la propiedad en el ente. Por cierto que existe una relación entre ente y propiedad, pero se trata de una relación de inherencia, de accidente y de sustancia, una relación que se queda en el ente. En el juicio relacional por el contrario, se establece una relación entre dos entes de igual categoría. Es una relación, no in-herente, sino "trans-herente", y no queda en ninguno de los entes términos de la relación. En esta relación no hay sustento de la cualidad por la sustancia, sino mutuo cumplimiento de condiciones determinadas (Miró Quesada, F., 1,946, Pp. 47-51).

Según este autor, el juicio relacional no puede quedar reducido al juicio predicativo como pretenden algunos lógicos, puesto que entre ambos juicios son muchas las diferencias formales. Mencionaremos cuatro:

- 1) La distinta posibilidad de conversión. Para convertir al juicio predicativo, es necesario alterar su estructura sintáctica, el sentido de sus palabras y el significado de sus conceptos. En cambio, en el juicio relacional, dada la independencia y equivalencia de sus términos, la conversión se hace más simple: basta invertir la estructura sintáctica, y sustituir el concepto relacional por un concepto converso (o relación conversa).
- 2) En el juicio predicativo, el concepto-sujeto es determinado por el concepto-predicado. En el juicio relacional, ambos conceptos se determinan recíprocamente.
- 3) En el juicio predicativo, sus conceptos de sujeto y de predicado no son de la misma categoría. En cambio, en el juicio relacional, sus conceptos relacionados tienen que ser forzosamente de la misma categoría.
- 4) Los juicios relacionales son siempre más complicados que los predicativos.

Mantengo mi discrepancia con respecto al susodicho punto de vista. No niego que el juicio relacional presenta algunas cualidades que lo diferencian de los demás juicios. Inclusive tiene una cualidad muy distintiva: sus llamados conceptos objetales, son reversibles; es decir,

poseen simultáneamente virtud sustantiva y virtud predicativa; significa esto que, sin sufrir alteración, pueden indistintamente ofrecerse de sustancias o formar parte de predicables. Pero este peculio y las demás distinciones, no van en detrimento del carácter más fundamental del juicio relacional, cual es el de ser enunciativo. Se trata de distinciones no fundamentales sino secundarias; y lejos de marginar al juicio relacional de la clase de los demás juicios, se limitan a tipificarlo, como su diferencia específica. Por ende, esas diferencias no prohíben agrupar al juicio relacional con el resto de juicios: todos se identifican en su género próximo, cual es el de ser pensamientos enunciativos. Ejemplificando: las ciencias biológicas se diferencian de las demás ciencias naturales por estudiar organismos. Pero esto no nos da potestad para disgregarlas del conjunto de “ciencias naturales”, porque todas, en última instancia, estudian realidades fácticas valiéndose de la inducción. De manera que los juicios relacionales, son además y esencialmente, predicativos.

El autor citado dice que la relación entre los dos conceptos objetales, no es una relación inherente entre sustancia y accidente, sino una relación “trans-herente” entre dos objetos cualesquiera independientes. Esta inaceptable aserción, y en general, todo el planteamiento en referencia, se deriva, opino, de un “ídolo del teatro”: el creer que sustancia y accidentes existen en la cosa como entes reales, independientes del λόγος judicial, y ligados entre sí indisolublemente. El anacrónico concepto de “inherencia”, imposibilita aceptar que dos objetos aislados puedan unirse en la relación sustancia-accidente. No se repara en que esos objetos son no entes reales ajenos al juicio, sino entes de razón aparecidos en éste; que se trata no de dos objetos independientes, sino de dos objetos cuyo vínculo judicial constituye su razón de ser.

En tal virtud, tampoco puedo estar de acuerdo con la aserción de que los conceptos objetales son equivalentes y con determinación mutua. Serán equivalentes sólo en tanto ambos son conceptos sustantivos; pero esta propiedad les es intrínseca; no deben de interesarnos en tanto conceptos, sino más bien en tanto elementos que desempeñan cada cual una función diferenciada dentro de la estructura de juicio; y entonces no son equivalentes pues, mientras uno desempeña la función de sustancia, el otro colabora en la función del accidente.

Tampoco se trata solamente de una recíproca determinación en el mismo juicio. En primer lugar: hablar de determinación, significa reconocer vagamente, quíerese o no, un operar enunciativo que pone sustancia y accidentes, ya que esa determinación es, en último término, una predicación. El mismo autor del planteamiento no puede evitar reconocer en el juicio relacional su carácter predicativo, al asignarle un concepto funcional. Se expresa en estos términos: “El concepto funcional (el mismo empleado en los juicios predicativos) permite el enlace de los conceptos conexos a través del relacional y la referencia de todo el complejo conceptual a algo objetivo, trascendente a la estructura propia del juicio. No hay que dejarse engañar por la forma gramatical de juicios como ‘Juan ama a María’. Este juicio es una forma abreviada de decir Juan es amante de María’. ‘Es’ expresa al concepto funcional y ‘amante’ es el concepto relacional” (Miro Quesada, F., 1946, pp. 347-352).

Y en segundo lugar: es imposible que en un mismo juicio haya una corriente de determinación en dos sentidos opuestos; esto significa adulterar la esencia íntima del juicio, a tal punto que un juicio de tal naturaleza sería un absurdo. En el juicio: “El Sol está sobre la Tierra”, considero inaceptable que sus conceptos objetales sean equivalentes y con determinación recíproca, como asume la tesis en cuestión. En este juicio —que de hecho es enunciativo—, la determinación no es doble sino unilateral: “la Tierra” no recibe la

determinación de “el Sol”, sino únicamente a la inversa. Y aun esa determinación tiene sus reservas, pues el concepto “la Tierra” no determina de por sí, sino que es un recurso del que se vale un agente de determinación; y además, no determina solo, sino en tanto es involucrado en el cuerpo de un predicable. Se afirma que en el juicio citado, tanto “la Tierra” determina a “el Sol” como a la inversa. Al afirmar este último aspecto, ya tácitamente se está efectuando la conversión del juicio. Es verdad que por virtud de ésta, “la Tierra” pasa a ser sustancia y “el Sol” pasa a ser parte del predicable, en el juicio “la Tierra está bajo el Sol”. Pero si bien ahora el movimiento de determinación es opuesto, no significa que se trate de dos conceptos equivalentes o de mutua determinación: en cualquiera de estos conceptos, el determinar y el ser determinado son dos situaciones que les acompañan no en el mismo juicio, sino en dos juicios diferentes; ¿diferentes en qué?; en el sentido de la determinación. En un juicio, son inconfundibles sustancia y predicable, vinculados por una determinación única; hay un elemento céntrico y primario (sustancia), al que le acompaña, a manera de satélite, un elemento periférico y secundario (predicable), y un movimiento lógico determinación que marcha en sólo un sentido. Si a este juicio se le invierte, por más que sus conceptos objetales —sólo en cierta medida— y la verdad por ellos expresada sigan siendo los mismos, se trata ya de otro juicio diferente; sus conceptos, si bien en cuanto tales siguen siendo idénticos, esta vez difieren opuestamente a los anteriores en cuanto a la función que desempeñan en la estructura del juicio; y el movimiento de determinación, que siempre es unilateral —no recíproco—, marcha esta vez como es obvio, en sentido opuesto, ya que su oposición deriva del diferente rol que en este juicio desempeñan los conceptos objetales. Para que en el mismo juicio sea permisible la aludida doble corriente de determinación, tendría que ser formulado así; “el Sol y la Tierra se hallan en una relación tal, que aquél se encuentra arriba y ésta abajo”. Pero este juicio ya no sería relacional; y sin embargo, siempre comporta la relación sustancia-accidente.

De manera que la función del λόγος judicial opera en todo tipo de juicio sin limitación alguna. Se puede pasar ahora a determinar cuál es la materia del juicio. Esta puede ser remota y próxima. Materia remota, es no otra cosa que la materia primera de todo pensamiento y que subyace inmutable en todas sus formas: las referencias de la esencia del objeto. Su materia próxima es un sustrato en un superior nivel de realización: el concepto (más propiamente debiera llamársele “contenido objetivo”, como producto lógico de la unión de función presentativa y esencia). Asume el concepto en el juicio calidad *hylética*, ya que la función predicativa no altera su inmutabilidad; y sin embargo es un juicio en potencia, dada su anterioridad lógica.

Paul Janet, en su *“Tratado elemental de filosofía”*, se encarga de defendernos frente a dos objeciones que hay contra la anterioridad lógica del concepto respecto a las demás formas del pensamiento:

1- La concepción no es la primera operación del espíritu. Empero: debemos observar frente a esta objeción, que aquí no estamos en la Psicología, sino en la Lógica: no se trata de saber cuáles son de hecho los primeros actos del espíritu, sino cuáles son idealmente los elementos de los juicios. Puede que de hecho sea el juicio lo que tiene anterioridad. Puede que de hecho sea el juicio lo que tiene anterioridad; mas para el análisis, las partes del juicio le son teóricamente anteriores. En la realidad, lo simple puede ser posterior a lo compuesto; pero lógicamente, le es anterior. Así por ejemplo: en la experiencia, el cuerpo físico nos es dado con antelación al sólido geométrico; éste antes que las figuras planas, y éstas antes que la línea. No obstante: la geometría, partiendo de la línea, elévase a las figuras planas, y de éstas hacia los sólidos. Y lo propio ocurre con la relación entre conceptos y juicios.

2- La concepción no va jamás sin alguna afirmación explícita o implícita. Así sostienen Dugald Stewart (Elemento, T. I, C. III) y Spinoza (Ética, part. II. Y prop. escolio y prop. XLIV). Sin embargo: esa afirmación inherente a la concepción, existe sólo implícitamente; de ella la Lógica hace abstracción subordinándola a la afirmación principal, teniendo en consideración sólo a ésta. Al decir: “Dios (que es la primera causa) es eterno”, es claro que la afirmación de la proposición incidental es sólo secundaria; y que ni siquiera puedo expresarla diciendo, verbigracia: “Dios, esto es la primera causa”, o también: “la causa suprema, Dios”: se trata siempre de una concepción, de la cual nada se afirma sino que así se piensa.

Ha sido siempre solita, la tendencia a ubicar la materia del juicio en sus conceptos sujeto y predicado. La Lógica considera que su materia está conformada por “los términos en su relación mutua, con anterioridad a la enunciación efectiva formulada en el juicio”. Es el criterio de Aristóteles, y Tomás de Aquino. Escribe Collin al respecto:

Según la doctrina intelectualista de Aristóteles y de Santo Tomás, el juicio es una operación intelectual una e indivisible, superior y posterior a la formación de las ideas – que le suministran materia – (...) es preciso que tengamos presentes al espíritu – por asociación espontánea o de otro modo – dos ideas, objetos de simple aprehensión intelectual o al menos, si se trata de un juicio de experiencia concreta, una imagen y una idea (...). Nosotros reunimos o separamos esos dos datos; hacemos de ellos el sujeto y el atributo de un enunciado susceptible de pasar a ser la materia de un juicio.

En verdad, el dar a los conceptos sujeto y predicado la calidad de materia del juicio, significa desconocer el carácter operacional del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ judicativo. Aquella apreciativa revela, que se ha reducido al juicio a su sentido puramente gramatical. Ese criterio no toma en cuenta que, tanto el sujeto como el predicado, son puestos dinámicamente por obra del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ judicativo, al cual por ende suceden: supone al sujeto y al predicado ya existentes solicitando una forma que los realice. La forma del juicio, según el criterio en referencia, es la “unión del predicado y del sujeto por medio del enunciado del juicio”. La forma del juicio es su “cópula que manifiesta la composición o la división”. Es claro por consiguiente que, la función predicativa de la cópula no es considerada como poseyendo un carácter lógico, sino un carácter gramatical, ya que une positiva o negativamente las partes de la oración. O sea que, en tal virtud, para el susodicho criterio queda tergiversado el concepto de forma del juicio, pues a ella no se le adjudica ninguna índole lógica. Téngase presente que la materia del juicio, es un concepto cualquiera; no es siquiera el concepto sujeto. El concepto dado deviene en concepto sujeto, solamente en cuanto se le toma en consideración: se le hace sustancia de alguna o algunas de sus notas. Es claro que en el juicio, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ confiere un grado superior de formalización a la esencia: es ésta que ahora bajo su forma de concepto, constituye el material sobre el que va a obrar la forma del juicio. La materia prima del pensamiento o conjunto de cualidades, no es materia sólo en sentido de origen, sino también en sentido de constitución: permanece inalterable a través de todas las realizaciones del objeto; por tanto, los conceptos que figuran en los pensamientos complejos, pese a estar constituidos por notas esenciales, implican también ese sustrato último. Precisamente, la prueba de que este cúmulo de cualidades objetivas, permanece en los pensamientos, la da el hecho de que el juicio crea predicables. Estos no son venidos al juicio desde un reino forádico al pensamiento. Son por el contrario extraídos de aquel cúmulo, como actualizaciones de las cualidades de la materia prima.

Acerca de la forma del pensamiento, hay una concepción muy extendida, según la cual el aspecto formal del pensamiento viene a ser su estructura; es decir, lo que Aristóteles denomina “ἀπόφανσις”.

Aristóteles, refiriéndose a los discursos enunciativos, es decir, a aquellos discursos que tienen la pretensión de verdad, les señala como su forma el λόγος ἀποφαντικός; vale decir, la proposición; ella es la clave de la lógica aristotélica; simbólicamente se expresa por “S-es-P”; éste es un símbolo de la estructura de la proposición, y en él “S” o “P” no son meras palabras, sino una especial relación en virtud de la cual el predicado hace brotar el sentido del sujeto por íntima necesidad.

Manifiesta Greenwood al respecto: “(...) ha sido Aristóteles el primero en percibir lo lógico como tal, en haber subrayado su luminosidad, y en haberlo tratado formalmente con el empleo de fórmulas generales y símbolos (...)” (Thomas Greenwood, “La extensión de la lógica aristotélica”).

En cada objeto hay una estructura interna no luciente, y que se pone de manifiesto al recibir la influencia de la forma lógica pura “S-es-P” (ἀπόφανσις o proposición). El producto es la forma “S-es-P”, de tal manera que en la proposición se confunden lo luminoso y lo iluminado por ello. Por cierto que esta proposición aristotélica no debe confundirse con la mera expresión verbal del juicio, y que también se llama “proposición”. Más bien de ésta se vale la ἀπόφανσις como su expresión estenográfica.

Juan David García Bacca se ha preocupado por abordar el difícil problema de definir lo que es la forma lógica pura. Paso a exponer brevemente su aporte, contenido en su Introducción a la Lógica Moderna:

La ἀπόφανσις aristotélica, expresa el predicado como “aclaración” del sujeto. Vale decir: formar una proposición, no es unir por “es”, un apalabra con forma de “nombre” y otra como forma de determinación del primero (predicado). Es formar una proposición, faena “fenomenológica” en sentido estricto, tal como es definido este término por Heidegger: “llevar una cosa a manifestación original, inmediata de sí misma por sí misma”, “encender la luz interna que cada objeto tiene en sí mismo, no luciente aún, mientras no lo hayamos expresado en una afirmación o negación”.

De manera que “λόγος apofántico” es la operación mental a la vez que objetiva de tornarse el objeto fosforescente”. Es evidente la fuerza del “es”: éste expresa la identidad en la transfiguración, en el proceso por el cual el sujeto se va tornando luminoso en fuerza de su luz interna (predicado).

De tal suerte que se dan estructuras internamente luminosas con luz propia, que sólo se les descubre, tratándolas proposicionalmente: en la misma proposición bajo la forma pura, esto es, en la ἀπόφανσις, coinciden la luz y lo luminoso por ella, la claridad y lo transfigurado por ella. Se trata de formas puras luminosas por subsistir en sí mismas, carentes de vínculo con materia o significación alguna. Al decir: “el hombre es racional, el europeo es hombre, luego el europeo es racional”, la luz intelectual que me hace aparecer evidente el proceso demostrativo, no proviene de “hombre”, “europeo” y “racional”. Dicha materia opaca la luminosidad propia de la forma silogística pura. Tan pronto como a dicha forma la presente por medio de un cuerpo no concreto sino simbólico, “percibiré que la luz de evidencia formal procedía de una forma pura, de la estructura misma deductiva”. “La invención de las formas

silogísticas nos certifica por sí sola de *que lo lógico en sí fue intuitivo (por Aristóteles) en su propia luminosidad* a través de la neblina de ejemplos concretos”.

No puedo aceptar la tesis precedente, y voy a explicarme por qué:

En primer lugar: no acepto que en el objeto haya una “estructura no luciente” en espera de luminosidad. Heidegger señala como condición de esta estructura, el que la luminosidad la tenga en reserva antes de ser utilizada, en sí misma; por ello escribe que la cosa efectúa una “manifestación original, inmediata *de sí misma por sí misma*”; que hay una “luz interna que cada objeto tiene *en sí mismo*, no luciente aún (...)”. Eso significa que la presunta “estructura” lleva en su seno el principio de formalización; y que cuando ella se hace luminosa, la estructura iluminada ofrece el mismo número de componentes de la que le sirvió de base, si bien cualitativamente distintos.

Sin embargo: la supuesta “estructura”, no ofrece la susodicha condición: el principio de formalización no le es interno, sino forádico: está representado por el λόγος judicial venido de fuera, y del cual está desprovista la “circunstancia” aprehendida en tanto cualidades. Sin dicho λόγος, en el objeto no hay estructura sino a lo sumo, un ἄπειρον de cualidades de valor *hylético* para la ἀπόφανσις si es afectado por el λόγος judicial. – Dicho sea de paso: la ἀπόφανσις, como “estructura” iluminada, no lo es del objeto: a éste le es incompatible valerse de estructuras que lo representen; la ἀπόφανσις es estructura del juicio como su forma pura –.

En segundo lugar: es falso que la ἀπόφανσις sea lo lógico en sí. Para ser lo lógico en sí, debiera ser ante todo, el principio formal del juicio, requisito del cual adolece, como próximamente lo puntualizaré. Pero de lógico no tiene nada la ἀπόφανσις, porque ni siquiera es una forma pura; es decir, no es la estructura formal del juicio. Aristóteles asevera que son tres los aspectos constitutivos del ente: materia, forma, y unión. En lo que atañe a esta última, no debe ser un mero agregado de los elementos, sino que en ella debe haber algo más; es decir, la unión o σύνολον debe ser una estructura. Con esto se puede afirmar que la estructura del juicio consta, no de los tres elementos de la ἀπόφανσις (“S-es-P”), sino de cuatro elementos: el concepto que sirve de sustrato *hylético* a la forma (materia); el λόγος judicial (forma); y por último, los conceptos de sujeto y de predicado que producen el sustrato y el λόγος; ambos (en relación de predicación y enunciación) constituyen el σύνολον, y no necesitan para nada el “concepto cópula”. De modo que la estructura del juicio consta no de tres elementos, sino de cuatro. Cometan en este punto los lógicos, dos desaciertos: primero por descomponer en la estructura del juicio el genuino elemento material (el concepto sobre el que opera el Λόγος); y segundo, por creer que la forma del juicio queda reducida al “concepto cópula”. Dichas flaquezas tienen su asidero, en que la lógica de sesgo aristotélico, como muy acertadamente manifiesta Cohen, enfoca al pensamiento desde el punto de vista gramatical.

El juicio es, por supuesto, abismalmente distinto de la mera proposición u oración enunciativa. La Lógica reconoce esto, y sin embargo sigue tomando a la oración enunciativa por juicio. Y es que para hacer aquella diferenciación, no basta con decir que el juicio es un producto mental”, un “producto ideal”: se necesita saber que lo que ponemos ante los ojos con la etiqueta de juicio, no es sino una oración, y que la ἀπόφανσις debemos buscarla no en ésta sino en el juicio. Esto explica por qué Windelband propone designar al juicio, “*logos endiáthetos*”, para diferenciarlo de la proposición gramatical o *logos proforikós*.

La verdad es que el juicio no es un producto mental como estima Alex Pfänder. Alois Müller se encarga de demostrar que, los pensamientos, por ser intemporales y exentos de

generación y corrupción, no pueden ser producidos por el pensar. Guiado por el error en cuestión, uno podría verse tentado a afirmar que el juicio consta nada más que de los conceptos sujeto y predicado; que ambos, constituyen el σύνολον, producto de la forma del juicio y del concepto *hylético*. Pero el juicio es algo más amplio: además del sujeto y el predicado, consta del concepto *hylético* y la función judicativa; y dichos elementos, tomados en sus relaciones externas, constituyen la estructura del juicio.

Es natural que el trinomio “S-es-P” de la Lógica, no se refiera al juicio, sino a la oración. En ésta no hay ningún sujeto subyacente ni λόγος que lo formalice; la forma de la oración se encuentra simple y llanamente frente a dos ideas: sujeto y predicado, y que se ofrecen para dar origen a la oración; en dicha oración, la forma no es una función lógica que haga aparecer predicables: la miopía de este enfoque que cuestiono, no le permite ver nada de sustancias y predicables. Para este lógico, lo que formaliza al sujeto y al predicado es la cópula “es”; y entonces efectúa la confusión de dicha parte de la oración con la función judicativa del juicio. Es por ello que Pfänder, llama a la función judicativa “concepto de referencia” y lo ubica entre el sujeto y el predicado de la oración. Cuidado: la cópula “es”, no representa ni siquiera la expresión del λόγος judicativo; y, naturalmente, no se identifica con éste; ella, como ya se observó, no es un concepto (¿qué es lo que concibe?; ¿a qué objeto intende?); y hablando con propiedad, dicha cópula no efectúa funciones de referencia ni de enunciación, ni hace aparecer sustancias. La cópula “es”, no es sino un recurso lingüístico de que se vale el sujeto con fines expresivos y comunicativos: mediante él, para satisfacer sus requerimientos cognoscitivos, logra comprender y hacer comprender la ligazón que se da entre el sujeto y el predicado producidos por el Λόγος. Mediante la cópula, los conceptos de sujeto y predicado se unen pero sólo a nivel gramatical. Los aspectos de la función judicativa, cuales son el referir y el enunciar, no le pertenecen a la cópula; ésta se limita a efectuar una cohesión entre el sujeto y el predicado, pero es gramaticalmente una mera unión, sin ningún cariz predicativo; ni siquiera puede servir la cópula de legítima expresión de la antedicha función – es significativo que la lógica, siendo exclusivamente operacional, no puede ni le compete conferir un símbolo que represente a la función judicativa, alma de la genuina estructura del juicio—. El referir y el enunciar, el encender luz en la estructura potencial, sólo pueden efectuarse sobre un concepto subyacente, elemento absolutamente extraño al componente *hylético* de la oración.

No sin razón, Charles Serrus (1944), quien ha estudiado ampliamente el paralelismo lógico-gramatical, manifestaba lo siguiente:

Hay un tipo de juicio más importante que se separa de los otros, pero independiente de ellos: el tipo de juicio categórico. Un accidente histórico, la invención de la cópula en ciertas lenguas – entre ellas las indo-europeas –, ha conducido a una interpretación de la relación sujeto-predicado, que ciertamente no estaba en ella implicada naturalmente. Casi toda la filosofía occidental ha sido construida sobre esa cópula que hemos visto, es un puro instrumento gramatical y no una verdadera relación lógica. Los compromisos de lógica y gramática han conducido a una falsa lógica y a una falsa gramática. Esto es un hecho; la ciencia es otro hecho, pero la gramática no es el lenguaje de la ciencia. Es una ilusión considerar como sujeto el primer término de una relación (pp. 316-319).

Por consiguiente, la llamada : *απόφανσις*, es falso que sea lo lógico en sí, porque ni siquiera es *απόφανσις*; de lógico no tiene absolutamente nada.

En tercer lugar: asegúrase que en la *απόφανσις*, “coincide la luz y lo luminoso por ella, la claridad y lo transfigurado por ella”. Esto equivale a atribuir a la *απόφανσις* la función del *λόγος* judicativo; esto es, de principio de realización o forma del juicio.

El mismo nombre que se le asigna, ya lo revela todo: *απόφανσις* significa: declaración, explicación; inventario. Y el verbo *ἀποφαίνω* tiene una homóloga traducción: hacer ver; mostrar; exhibir; producir; hacer ver; declarar; probar; demostrar; denunciar; hacer nombrar. En voz media: producir; crear; mostrar, declarar; explicarse; declarar su sentimiento; darse a conocer.

En realidad, ni aun la auténtica *απόφανσις* del juicio, tal como en este trabajo la concebimos, es un principio formal. Lo lógico en sí y que hace aparecer la estructura iluminada, está representado por la función judicativa. Pues bien: la estructura del juicio adolece de esta función; su solidaridad funcional no se limita a la función de *λόγος* judicativo, sino que ofrece la estructura un consorcio funcional, en el cual toman parte no solamente dicho *λόγος* – la forma – sino además la materia y el *σύνολον* (sujeto y predicado). Y lo que es más: la función que ofrece cada elemento de dicha estructura, no es la que a ese elemento le corresponde intrínsecamente, sino la que desarrolla en relación con los demás. De tal manera que pese a intervenir en la estructura la forma del juicio, la función que ésta despliega en cuanto componente de la estructura es muy distinta a la que despliega en cuanto tal. Es claro que en el contenido de la estructura, no hay nada que sea la forma del juicio.

Para que la estructura tuviese la virtud de ser un *λόγος* apofántico, de emanar una luz de evidencia formal sobre el objeto, debiera existir antes que el objeto se torne fosforescente. Pero es a la inversa, pues aparece posteriormente a la fosforescencia; es decir, como el producto de la fosforescencia efectuada por el auténtico *λόγος* apofántico. Decir que este producto, tiene la virtud de actualizar la estructura opaca del objeto mientras a éste no lo hayamos expresado en una proposición, equivale a adjudicarle al efecto la condición de causa de sí mismo. La verdad es que, no juzgamos correcto el buscar la forma del juicio en entidades que no desplieguen una función judicativa.

Y bien, así como la entiendo la forma del juicio como función racional, considero que es plenamente aceptable. A dicha función no le podemos negar su condición de forma. Peculiariza al juicio: el concepto no la posee; y el raciocinio, poseyéndola, tiene su correspondiente peculio. Y además tiene virtud formalizadora, ya que es la condición necesaria para que un cierto concepto devenga en juicio.

Mi tesis me pone en desacuerdo absoluto con todas las maneras de concebir tanto la materia del juicio como su forma. A continuación, se exponen las principales:

1- En la lógica aristotélico-escolástica, la explicación de la proposición está guiada por el paralelismo que ésta guarda con la doctrina de la constitución de las sustancias corpóreas; aquí ha influido un principio filosófico: el *hylemorfismo*. Por eso: en aquella lógica, “el sujeto de una proposición se concebía al modo de una sustancia que es determinada por los predicados, que eran a modo de formas accidentales; van perfeccionando o determinado la materia o el sujeto”. El sujeto “*se habet ad modum materiae*”, y el predicado “*ad modum formae*”. Maritain expresa: “El predicado es aplicado por la cópula al sujeto como la forma del sello se aplica a la cera para determinarla, y así se dice que el sujeto está en la proposición a la manera de la materia y el predicado a la manera de la forma”. (“El orden de los conceptos”, Pp. 141 ss.). La forma del predicado es llevada por la cópula sobre el sujeto,

como sobre algo contenido en su extensión y en el cual se realiza. Dice el conspicuo tomista segoviano, Domingo de Soto: "*praedicatum se habet ut forma, subiectum vero ut materia*".

Francisco Larroyo, por su parte, propone la siguiente aseveración:

Al paso que el predicado es la función conceptuadora, el sujeto o materia del conocimiento es el objeto de la conceptuación. La identificación metafórica del concepto como receptáculo está muy lejos de poder aplicarse al sujeto lógico del juicio. Dentro de semejante lenguaje figurado habría que imaginarlo, más bien, a modo de material susceptible de ser aprisionado o captado por el concepto. La función modeladora del concepto le es ajena; su papel consiste en adaptarse al trabajo informador del predicado. De la materia, naturalmente, se trata de ganar o alcanzar un concepto, pero no es concepto. En la predicación: 'la voluntad es libre', se caracteriza la materia del juicio, 'la voluntad', como una nota esencial.

2- He aquí otra tendencia, manifestada en las ideas de Antonio Portnoy: "Tanto en el juicio como en la proposición, la materia está representada por los *objetos a que se refieren el sujeto y el atributo*, y la forma por los elementos abstractos de tal especie de pensamiento. Todas las expresiones judicativas se reducen en último análisis, a la *forma apofántica* fundamental descubierta por Aristóteles, S es P".

3- Un tercer criterio –aún de raigambre escolástica– plantea, que la materia del juicio está constituida por sus conceptos de sujeto y predicado, en tanto que la forma viene a ser su cópula. Aseveraba Jacquier:

Cualquiera cosa consta, ó se compone de su materia; así es que las ideas son la materia del juicio, esto es, la materia sobre la cual es el juicio, C. La materia, de la cual se compone, N. la men. y la consq. pues las ideas son la materia, acerca de la qual es el juicio; pero la misma afirmación, ó negación con que las ideas se unen, ó separan, se llama la forma del juicio. (F. Jacquier, Instituciones filosóficas escritas en latín, tomo I).

Asimismo, este autor asume una posición psicologista, pues dice que "juicio es aquel acto del entendimiento, con que concedemos, o negamos el predicado al sujeto, ó con que unimos afirmando, ó separamos negando las ideas del sujeto y el predicado" (F. Jacquier, Instituciones filosóficas escritas en latín, tomo I).

J. Maritain ofrece las siguientes aserciones: "Esta enunciación o proposición tiene por materia las cosas (objetos de concepto y conceptos objetivos) que están unidas o separadas, 'compuestas' o 'divididas': sujeto (S) y predicado (Pr)" (J. Maritain, El orden de los conceptos.- I. Lógica Menor).

"Tiene por forma la unión o la separación, la 'composición' o la 'división' mismas –forma significada por el verbo afirmativo o negativo; es decir, por la cópula 'es' o 'no' es.

Por su parte, Immanuel Kant sostiene, que la materia del juicio la integran sus miembros: sujeto y predicado; éstos pueden ser o conceptos o juicios; su forma viene a ser la "unidad de conciencia", representada por la cópula "es".

En un pasaje de su Lógica se lee: "(...) cambio de 'forma' de juicios; mientras que la materia de éstos, el sujeto y el predicado, permanece invariable la misma". Otro pasaje dice:

“el juicio no es sino el modo de llevar los conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción. Tal es, en efecto, la función de la cópula es en los juicios”. Esta función es síntesis de dos representaciones; Kant es explícito en aseverar que la forma lógica de los juicios es la unidad objetiva de la apercepción de los conceptos que ellos contienen; la unidad objetiva es la forma, la apercepción es un pensamiento. En su Lógica vuelve a escribir Kant aludiendo al juicio: “La materia consiste en conocimientos dados y enlazados en un juicio por la unidad de conciencia. La forma consiste, por el contrario, en la determinación del modo como las diferentes ideas, consideradas como tal, pertenecen a una conciencia única” (Kant I., 2003, Primera Parte, Cap. III, I).

Todos estos son planteamientos con los que, naturalmente, mi posición aquí asumida no se puede identificar.

IX.- LA ESTRUCTURA HYLEMÓRFICA DE LA INFERENCIA

La inferencia, en todas sus formas presenta un elemento operante primordial que efectúa la conclusión: se alude a lo que se llama comúnmente “concepto deductivo” o “consecuencia” del raciocinio. Alex Pfänder ubica a los conceptos deductivos dentro de los conceptos funcionales mentales; y como recursos expresivos les asigna las palabras “pues”, “por consiguiente”, “según esto”, “de aquí que”, “por eso”. Los lógicos, operacionalmente, lo representan como el condicional o implicación material.

Mi personal posición es, que dicho elemento en realidad no es un concepto sino, nada menos que la función conclusiva del Λόγος. Veamos cómo opera: en todo juicio hay a su vez muchos juicios implícitos; es decir, juicios latentes, potenciales, dormidos. Pero pueden ser actualizados, desarrollados, extrayéndolos del juicio en que descansaban lógicamente; pueden ser despertados del estado potencial de reposo en que se hallan, para “adquirir vida lógica actual y movimiento lógico interior”, como dice Pfänder. Esta operación lógica la efectúa el λόγος conclusivo. Dichos juicios potenciales pueden ser, al decir de Pfänder, en un número ilimitado. Pero el juicio, además de la posibilidad de dar origen por sí mismo, a juicios que de él se desprendan, ofrece la posibilidad de reunirse con otros juicios; y, juntamente con ellos, cooperar parcialmente en la posibilidad de que de ellos se extraiga un juicio virtual. Dicho juicio virtual, no lo ofrece íntegro el juicio matriz por sí mismo, sino solamente en colaboración con otros juicios. Es de importancia que en ambos casos, el juicio virtual es actualizado y adquiere vida lógica bajo su calidad de conclusión de la inferencia. Pero tanto esta operación de actualizarlo, como la de reunir en unos casos los juicios necesarios para originarlo, son desplegadas por el λόγος conclusivo. Por lo demás: en el primero de los casos, el λόγος dará origen a las inferencias inmediatas, en tanto que en el segundo a las inferencias mediatas.

La función conclusiva, para formalizar uno de los tantos juicios virtuales, tiene que operar modificando el juicio matriz. Procede, en nuestra opinión, de alguna de estas maneras: 1) efectuando una sustitución del sujeto o del predicado; 2) variando la cualidad, relación o modalidad del juicio matriz.

En el primer caso, puede ser sustituido el concepto sujeto por un concepto de menor cantidad; esto se produce en el caso que el juicio matriz sea plural, particular, universal o genérico (si el juicio genérico se refiere al género en todos los casos). Así por ejemplo: del juicio “todas las sillas son muebles”, se puede actualizar este juicio implícito: “algunas sillas son muebles”; es decir, se ha operado una sustitución en el concepto sujeto del juicio matriz. O también puede sustituirse el concepto predicado. En el ejemplo:

Suecia y Noruega abundan en bosques.
Suecia y Noruega son los Países Escandinavos.
Luego, los Países Escandinavos abundan en bosques.

Si tomamos la conclusión en relación a la primera premisa: en ésta, como juicio matriz, se ha reemplazado el sujeto por el predicado de la segunda premisa, dando actualización a un juicio posible que es la conclusión. Si tomamos a la conclusión en relación con la segunda premisa: en ésta, como juicio matriz, se ha sustituido el sujeto por su equivalente, el predicado de la primera premisa, dando lugar a la conclusión, que es la formalización de uno de los juicios virtuales de ella.

El λόγος conclusivo, para actualizar los juicios posibles, al sustituir los sujetos da origen a los ratiocinios inmediatos; en tanto que al sustituir los predicados da lugar a los ratiocinios mediatos; esto, debido a que requiere de una premisa complementaria que encierre el equivalente del predicado.

En el segundo caso, el λόγος conclusivo opera una modificación concluyente de las funciones del λόγος judicativo. Así por ejemplo: en el juicio: “el círculo es necesariamente curvo”, el λόγος modifica su modalidad extrayendo la conclusión: “el círculo es efectivamente curvo”.

Habiendo examinado someramente el proceso lógico del ratiocinio, bien se puede pasar a determinar su *hylemorfismo*. Anticípese que el principio formal de la inferencia es, ese mismo λόγος conclusivo al que ya me había referido.

Respecto a su materia: un sujeto último, indeterminado y potencial del ratiocinio, es naturalmente el del pensamiento en general: es el contenido lógico de la esencia del objeto, la materia remota tanto del ratiocinio como del juicio. Pero no se trata de la esencia del objeto u objetos a que intende el sujeto de la conclusión: se trata más bien de la de los objetos a que intenden los conceptos de las premisas. Es claro que la materia primera de la inferencia, debe ofrecerse tan sólo a la forma de la misma. Pues bien: la esencia del objeto-sujeto de la conclusión se ofrece únicamente al λόγος judicativo de la misma, no a la forma de la inferencia; siendo la conclusión un producto del λόγος judicativo, éste no puede tomar su materia para formalizarla. Luego, el sujeto en cuestión no es la *πρωτέ ὕλη* del ratiocinio. Sí en cambio constituyen su materia, las esencias de los diversos objetos a que intenden su premisa o premisas. Son recién ellas las que pasando a través de los λόγοι presentativo primero y judicativo después, se le someten también a la forma de la inferencia como su sustrato. Es su condición de sustrato último de todo pensamiento, lo que determina su condición de la materia más remota de una forma compleja cual es el ratiocinio.

Dicha materia, en un grado de formalización da lugar a los conceptos de que constan las premisas. Por tanto, las funciones judicativas de éstas operan sobre dichos conceptos; de ello se infiere que incurren en lapsus quienes sostienen que la materia remota del silogismo la representan sus términos mayor, medio y menor. En el proceso lógico del silogismo no existen tales términos; éstos son puestos por *nosotros* con fines didácticos o cognoscitivos cuando nos referimos al silogismo. No se vaya a pensar que esos términos son creados por el λόγος conclusivo del silogismo al obrar sobre la materia. A él le son innecesarios para cumplir su papel: lo único que le interesa es sacar la conclusión con sus conceptos sujeto y predicado. Los términos mayor, medio y menor, no los descubrimos sino que los conferimos: son un recurso nuestro. Tampoco dichos términos pueden ser puestos por el principio material del

silogismo, ni mucho menos ser el principio material mismo como quiere Calienes: el λόγος conclusivo, al operar sobre las premisas, lo único que encuentra son conceptos, no términos; el sustrato *hylético* carece de términos. Aun asintiendo en que el silogismo tuviera términos: dichos términos se encontrarían diseminados en toda la estructura del silogismo – inclusive en la conclusión, con los términos mayor y menor –, rebasando su dominio puramente *hylético*.

Entonces, las funciones judicativas encuentran no términos, sino conceptos, como la materia del pensamiento en su primer grado de actualización. Son la premisa o premisas a que dan lugar aquellas funciones un grado aun superior, y entonces se constituyen como la materia más próxima de la inferencia: es decir, son el sustrato inmediato sobre el cual actúa el λόγος conclusivo. Las referencias lógicas que constituyen a las esencias, también los conceptos y las premisas, representan el lado *hylético* del raciocinio, de menor a mayor proximidad; la materia más remota se le adjudica en tanto pensamiento, y la más próxima atendiendo a su diferencia específica.

Respecto al juicio-conclusión, es lícito preguntarse por qué no se le hace integrar la materia de la inferencia, siendo a fin de cuentas un juicio como lo son cada una de las premisas. Para responder a este interrogante, nos valdremos de una ejemplificación. Dos por tres es igual a seis (cada número se toma no como ente individual sino como conjunto de unidades). Ahora bien: seis, tres y dos, considerados aisladamente, los tres son de igual naturaleza en cuanto números, y cada cual es independiente de los demás; pero considerados en su relación anteriormente expuesta, entonces aparecen en una recíproca dependencia; el seis, lejos de ser independiente, depende de los otros dos: el tres y el dos, dada la relación en que se encuentran, son la materia necesaria de la cual se infiere por necesidad el seis: no puede inferirse una cantidad que no sea seis; esto significa que el seis y sólo el seis, se encuentra forzosamente implícito y tácito en la relación entre el dos y el tres. Esto es, considerado en su relación con sus números-materia, ya no aparece del mismo rango que ellos (independiente), sino que más bien se presenta de una manera particular: como *proyección* o *emanación* de los números-materia. Es análogo lo que ocurre con la conclusión. Considerada aisladamente, la conclusión es un juicio independiente como sus premisas; pero en relación con ellas, ya difiere mucho su situación: las premisas, como materia ya puesta, están afectadas por un principio de tal poder *apofántico*, que en su virtud, la conclusión, lejos de venirles de fuera, emana, se proyecta de ellas:

Todos los arequipeños son patriotas
Melgar es arequipeño

.....

El “Melgar es patriota”, está allí en las premisas necesariamente arraigado, inherente; de no existir, las premisas dejarían de existir también como premisas. Esto significa que la conclusión sólo existe en tanto los juicios que sirven de premisas son afectados por el λόγος conclusivo. Por tanto, no se halla al mismo nivel que éstas, pues lejos de ofrecerse al Λόγος juntamente con éstas como su *hyle*, es un producto de la operación del Λόγος sobre su materia. Por eso, pese a su apariencia, el juicio-conclusión no es idéntico a los juicios-premisas.

La materia que interesa es la conformada por premisas. Pero son materia no es tanto premisas, sino simplemente en tanto juicios. Esta entidad es, legítimamente la materia del raciocinio. Es un sujeto potencial, pues se ofrece para recibir múltiples determinaciones. Sus juicios pueden ser afectados por diversas actualizaciones en calidad y en grado; se ofrecen

como sustrato para ser actualizados por los más diversos λόγοι, dando lugar a las más variadas estructuras lógicas con sentido o sin él, gracias a la reunión o separación que en ellas efectúen las funciones lógicas. Si les afecta la función conclusiva, ésta a su vez puede dar origen a un raciocinio “inmediato” (caso de que sea un solo juicio), un silogismo deductivo o inductivo. Y aquellos juicios en estas formas, aun pueden originar pensamientos cada vez más complejos en un nivel superior de realización. Por ejemplo, pueden formar parte de prosilogismos y episilogismos, y éstos a su vez son materia del polisilogismo, y así sucesivamente. Pero es además la citada *hyle*, un sujeto indeterminado: permanece como un sustrato subyacente, invariable frente a los cambios: las formalizaciones en que pudieran hallarse las premisas, no las hacen variar en su esencia íntima.

En lo concerniente a la forma de la inferencia: ya que, según venimos afirmando, ella viene a ser no otra cosa que el λόγος conclusivo, y como quiera que la esencia de éste se agota en su función, se necesita tipificarlo en su operar sobre la materia: dicho λόγος, tomando en consideración uno o varios juicios, desprende de ellos otro juicio que antes de su presencia yacía virtualmente. Al tomar en consideración, como es obvio, el juicio nuevo puede aparecer simplemente en la premisa, o puede aparecer por virtud de la unión de dos o más premisas, según que se trate de una inferencia inmediata o mediata respectivamente. De esta manera, como de algún modo ya lo precisa Pfänder, se pueden distinguir dos aspectos en la operación de ese λόγος: en primer lugar, traza un vínculo entre las premisas y la conclusión que su sola presencia hace aparecer (suele trazarlo también entre las mismas premisas, si se trata de silogismos). Y en segundo lugar: no se limita a la simple vinculación, sino que además descubre a la conclusión como una consecuencia de las premisas. No es que dicha conclusión la extraiga con un zarpazo como estando ella ya puesta: no la extrae sino que la descubre; y éste es un tipo especial de descubrimiento: descubre lo potencial como acto, por obra de su proyección formalizadora.

Por eso Pfänder (1928) escribe: “La consecuencia formula, en primer lugar, un orden lógico entre los mismos, dando a las premisas la posición lógica primaria, y a la conclusión, la posición lógica secundaria. Pero no se agota en esta función ordenadora, sino que, además, realiza aquella otra función peculiar que consiste en concluir o deducir la conclusión de las premisas”. El concepto deductivo, “necesario para el raciocinio, no sólo establece entre los diversos juicios un orden lógico, poniendo las premisas en el primer lugar y la conclusión en el segundo, sino que, al propio tiempo, ejerce la función deductiva, sacando la conclusión de las premisas” (p.79). Hágase la salvedad de que no se trata de dos funciones como quiere Pfänder, sino de dos aspectos o caracteres de una misma función.

Opera así la función conclusiva, por un mecanismo dinámico de “evidenciación” de un juicio, cual es el juicio-conclusión. En lugar de la evidencia inmediata de los primeros principios, aquí se trata de una evidencia mediata. En la conclusión silogística, entre su sujeto y su predicado, no existe en primera instancia, conexión aparente. Es por ello que se apela al recurso de hacer intervenir un medio que vincule a ambos. Gracias a este medio, se logra elevar a un nivel de evidencia lo que antes era oscuro.

Así, vemos cómo tratándose del silogismo, el elemento dinámico conforma el corazón mismo del raciocinio, proceso de evidenciación dinámica, trayecto a través de un término medio, desprendimiento de una conclusión a partir del establecimiento de dos juicios previos. En este artefacto lógico que es el silogismo, domina la idea de devenir, de movilidad progresiva. El silogismo de Aristóteles poseía este carácter dinámico, como muy bien lo subrayaba L. M. Regis (1935): “*Il fallait en effet trouver un critère infaillible et facile, qui fût*

par conséquent moulé sur le dynamisme naturel de notre puissance de connaître, afin de permettre à l' intelligence humaine de parvenir sûrement et facilement à la vérité. Le syllogisme lui fournissait" (p. 209).

Según el aristotelismo, en la estructuración de las operaciones lógicas, es indubitadamente el raciocinio la que más auténticamente encarna el carácter dinámico del conocimiento humano. Pues bien: gracias a dicha dinamicidad, pone al descubierto el principio formal de la inferencia una evidencia mediata en un juicio: la conclusión.

Ya René Descartes asociaba la deducción con la intuición. En la tercera regla para la dirección del espíritu, escribe: "deducción, operación por la cual entendemos todo lo que se concluye necesariamente de otras cosas conocidas con certidumbre". Así, en Descartes, la deducción participa de la evidencia, remite a la intuición a la cual implica. En Descartes, la deducción es una concatenación de intuiciones.

Pero ese descubrimiento de la evidencia de un juicio, pudiera parecer que es, de paso, un proceso en aras de la demostración de la necesidad de dicho juicio. Se les confiere carácter de necesidad tanto a la conclusión como al obrar de la función conclusiva, la cual es exagerado. Es admirable una fantasía tan hiperbólicamente necesitada de necesidades.

Veamos lo que expone Xavier Zubiri interpretando el silogismo aristotélico: la ciencia consiste en lograr que un objeto, lo que él es (τί), muestre (δείξις), desde sí mismo (αὐτό) ese momento de "por qué" (διότι) por el cual le compete necesariamente cierta propiedad. Esa ἄπο-δείξις es de-mostración, algo bastante próximo a la exhibición (ἐπίδειξις). Ante todo, "demostración" no significa aquí para Aristóteles un razonamiento, sino más bien una exhibición que la cosa hace de su estructura interna necesaria. Tiene el sentido en que se usa la palabra cuando se habla, por ejemplo, de una demostración de fuerza pública.

Tal demostración, acaece en un acto mental de estructura magnamente precisa: el Λόγος. La afirmación de que un objeto (S) tiene necesariamente una propiedad (P), es un λόγος; y es por ello que la estructura mental que conduce a este λόγος, denominase "Lógica". Como estructura mental, le convienen diversos momentos: parte de un λόγος en el cual se expresa con verdad que el objeto (S) tiene en su ser mismo, intrínsecamente, un momento (M) que es el "por qué". Pero además es necesario otro λόγος que exprese con verdad el carácter según el cual el momento M funda necesariamente la propiedad P: que muestre su carácter de "por qué". Entonces y sólo entonces, queda fundado un λόγος, conclusión de los dos λόγοι previos, llamados por eso "pre-misas": el λόγος "S es necesariamente P". Son las premisas, aquello "de donde" se sigue la necesidad de la conclusión. Todo "de donde" (ὅθεν) es principio (ἀρχή), ya que principio es algo "de donde" algo procede. Entonces: los λόγοι, que son las premisas, son los principios (ἀρχαί) del λόγος de la conclusión. A esta conexión de λόγοι, llamó Aristóteles "silogismo" [conexión (συν) de λόγοι]. Se trata de una conexión necesaria en tanto que método, y se le suele llamar también "demostración" en el sentido de prueba. El silogismo es demostración, en virtud de que en él ocurre la exhibición, la ἄπο-δείξις o demostración de la articulación interna de la necesidad del ser de algo. El silogismo, por medio de la conexión de los λόγοι en la cosa misma, nos hace ver en ella la estructura de su ser necesario.⁽³⁾

⁽³⁾ "Συλλογισμός ἐστι λόγος ἐν ᾧ τιθέντων τινον ἕτερόν τι ἐξ ἀνάγκης συμβαίνοται ταῦτα εἶναι" (Aristóteles, 1947, Anal.lib.I,c.I) Lo traduce y explica este pasaje: "El silogismo es una enunciación, en la que, una vez sentadas ciertas proposiciones, se concluye necesariamente

Se puede descubrir en la exposición precedente, que uno de sus puntos débiles es el suponer que la estructura "mental", es un trasunto de la estructura constitutiva.

Además: no estoy de acuerdo con que la inferencia compruebe la necesidad de un juicio. En el juicio-conclusión no hay necesidad. No es necesidad material, porque para esto el predicado tendría que representar una cualidad (o cualidades) propia del objeto. Lo absurdo de esto ya se ha comprobado según creemos al tratar del juicio, de manera que el planteamiento de Zubiri no me satisface cuando adjudica a la cosa una *propiedad necesaria*. Pero tampoco presenta el juicio una necesidad formal. La necesidad significa el carácter exclusivo del ser de algo, por eliminación de absurdos; y esto, en base a un principio. Pero en el juicio-conclusión no requerimos eliminar absurdos. Para que un juicio sea necesario, debiera ser él la única salida: que no fuera posible referir ningún otro juicio en torno al mismo objeto, so pena de incurrir en un sinsentido. Debiera tener una necesidad de por sí, y las premisas cumplir el papel de meras probadoras de dicha necesidad. Pero no ocurre así, sino que cuando se traen las premisas, éstas descubren en la conclusión una necesidad emanada de la presencia de ellas; esa necesidad de la conclusión, es dependiente de las premisas. Si hemos de hablar de necesidad del juicio-conclusión, dicha necesidad las premisas no la demuestran, sino que se la donan: al retirarse ellas, su protegido queda abandonado de toda necesidad. Se puede comparar el citado juicio con el triángulo: tan sólo en cuanto traemos tres puntos no situados en línea recta, de ellos se desprende la necesidad de una figura geométrica, el triángulo por ejemplo. Pero no teniendo en cuenta estos puntos, esto es, considerando al triángulo en sí, en éste no hallamos necesidad: y es que en este caso ya no existe como dando respuesta a una exigencia imperiosa. Cualesquiera sean el número y vinculación de las premisas, éstas necesariamente tienen que ofrecer conclusiones virtuales como fruto de su mera unión.

Lo que efectúan las premisas respecto a la conclusión no es descubrir su supuesta necesidad sino simplemente fundamentar su validez formal. Cualquier juicio puede recibir la fundamentación de otro y otros, pese a la negativa de A. Pfänder. Este autor sostiene que las premisas fundamentan a la conclusión, únicamente en caso particular de un raciocinio de fundamentación, y de ninguna manera en los demás tipos de raciocinios. Así por ejemplo, en esta inferencia:

"Todas las ventanas de esta casa están abiertas". "La ventana del estudio de esta casa está abierta"; en ambos juicios se daría una conexión de verdad que va del juicio universal al singular; mas no una conexión de fundamentación, por este motivo: el juicio universal no puede fundamentar al singular por presuponer ya la verdad de éste; y sin ésta el universal no sería verdadero de ninguna manera. Opino que el apoyo que deparan las premisas a la conclusión no implica exclusividad: seguirá siendo apoyo o fundamento, aun cuando las premisas necesiten a su vez el apoyo de la conclusión.

La conclusión no es de por sí necesaria ni aun siendo juicio apodíctico. La apodicticidad, expresada por "necesariamente", no significa ninguna necesidad del juicio. Por ello, al

otra proposición diferente, sólo por el hecho de haber sido aquellas sentadas. Cuando dijo sólo por el hecho de haber sido sentadas las primeras proposiciones, quiero decir que a causa de ellas resulta probada la otra proposición; y entiendo por esta última expresión que no hay necesidad de un término extraño para obtener la conclusión necesaria" (Aristóteles, 1947, I, I, I, P. 479).

“probar” esta conclusión mediante las premisas, no se puede hacer si en éstas no figura también la palabra “necesariamente”.

La única necesidad que puede hallarse en el obrar del λόγος conclusivo es ésta: en el aspecto primario de su función, toma en consideración uno o más juicios; al efectuar esto, descubre en los juicios que, aflora de por sí espontáneamente, es decir, necesariamente, un juicio virtual implícito que actualiza en conclusión. Pero esta necesidad no ocurre en todas las premisas con un solo juicio virtual: en los raciocinios inmediatos por la relación o la modalidad, son más de uno los juicios que se desprenden de la premisa postulando ser la conclusión. De manera que es falso que, aun desde este punto de vista, la conclusión de la inferencia sea siempre el juicio único que necesariamente se desprende de las premisas. Admítase que sea así en las inferencias mediatas; pero en las inmediatas, dicha conclusión el Λόγος la elige antojadizamente. Todo esto nos lleva a considerar que la conclusión, si ha de tener carácter de necesidad, ésta le conviene muy remotamente: en aras del rigor, débese admitir que ella tiene que quedar reducida a la necesidad de la existencia de su posibilidad.

Con todas estas consideraciones, no juzgo equivocado el atribuir al λόγος conclusivo la calidad de principio formal de la inferencia. Entre los elementos de la misma, tan solamente dicho λόγος puede desempeñar este papel, pues únicamente él reúne las condiciones de la *forma* aristotélica. Es el principio de realización, pues sin él la materia del raciocinio, vale decir, las premisas, no asumirían calidad de tales ni de factor *hylético*: serían simplemente juicios exentos de la menor vinculación. Y, desde luego, tampoco existiría el juicio-conclusión por no haber una función que lo haga surgir.

Además, dicho principio formal, desempeña el papel de tipificar a la inferencia, peculiarizarla entre las variadísimas formas de pensamientos. Pertenece a la esencia de un raciocinio el ser concluyente. La inferencia, al igual que el juicio, tiene la pretensión de ser verdadera; pero, tiene además algo que le es privativo: su *concluencia*. Cada uno de los juicios que aparecen en una inferencia, premisas y conclusión, tienen la pretensión de ser verdaderos. Pero la inferencia va por su parte más allá de esta pretensión de los juicios, y formula además la propensión de ser una *inferencia concluyente*. Es así que contiene implícitamente la enunciación de que la conclusión sale realmente de las premisas. Se diferencia esta pretensión de ser concluyente de la inferencia, y la pretensión de verdad en cada uno de sus juicios. Por eso, aunque sean verdaderos todos los juicios de la inferencia, ello no implica que quede satisfecha en ésta la pretensión de ser concluyente. Pueden ser sus juicios verdaderos, y no obstante la conclusión puede no seguirse de ellas, siendo entonces falsa la inferencia. O también, pueden ser uno o más de sus juicios falsos; y no obstante, ella puede ser concluyente.

Por lo demás: mi tesis vertida en este capítulo coincide sólo parcialmente con la estimativa que hasta ahora se tiene de materia y forma del raciocinio: se concibe que en el raciocinio su *materia próxima* vienen a ser las premisas, mientras que la *materia remota* la integran sus términos. A la forma, o bien se le concibe como la conclusión, o bien como la consecuencia.

Expresa Aristóteles: “Todas las causas que acabamos de enumerar, se reducen á las cuatro clases de causas principales. Los elementos respecto de las sílabas, la materia respecto de los objetos fabricados, el fuego, la tierra y los principios análogos respecto de los cuerpos, las partes respecto del todo, *las premisas respecto de la conclusión*, son causas, en tanto que son el punto de donde provienen las cosas” (Aristóteles, *Metafísica*, 1986, 5, II, P. 152).

Immanuel Kant (2003), manifiesta: “Las premisas constituyen la ‘materia’ del raciocinio; la conclusión contiene la consecuencia y constituye su ‘forma’” (Primera Parte, III, II).

Francisco Jacquier, decía así:

En todo silogismo deben distinguirse dos cosas, materia, y forma. Las proposiciones y términos, de que consta son la materia: las proposiciones la materia próxima, y los términos la remota. La forma del silogismo es una disposición apropiada para concluir de las proposiciones, y términos, ó de la materia tanto próxima, como remota.

Jacques Maritain escribía:

Hay que distinguir en un razonamiento: 1) los materiales ideales con los cuales se razona; es lo que llamamos la materia del razonamiento, y 2), la disposición según la cual esos materiales son reunidos en el espíritu, de manera que la conclusión tenga consistencia; es lo que se llama la forma del razonamiento (Jacques Maritain, El orden de los conceptos.-I. Lógica Menor).

Y Fray Juan Calienes, sostiene lo siguiente:

“En el silogismo deben distinguirse su materia y su forma. Materia del silogismo son las proposiciones y términos de que consta. Es próxima y remota: aquellas son las tres proposiciones, y esta los tres términos ó ideas que contiene”. “Forma del silogismo es, la disposición de las proposiciones y terminos para concluir legítimamente”.

Otro tomista, Ginebra, nos dice: “la materia del silogismo son los términos y las proposiciones: aquéllos son la materia remota, porque son los elementos que deben combinarse, éstas la materia próxima, porque en ellas los términos ya aparecen combinados”. “La forma del silogismo es la consecuencia y se define: el nexo ó enlace de la conclusión con las premisas”.

Estas citas ponen de relieve muchos yerros comunes. Ya he descartado que los términos mayor, medio y menor, reúnan condiciones *hyléticas* en la inferencia. Y en lo que respecta a la forma: ya argumenté que la conclusión no es su principio formal. En cuanto a que la forma sea la consecuencia o lazo lógico: dicho vínculo no es un agente realizador, sino tan sólo una mera disposición o relación deductiva trazada por la función propia de la inferencia.

X.- ¿EN QUÉ SENTIDO ES LA LÓGICA, LA CIENCIA DE LA FORMA DEL PENSAMIENTO ?

La concepción veterana, estipula que la Lógica, como estudio formal, se interesa por estructuras. Que la Lógica se valga de estructuras, es incuestionable. Tampoco cabe duda que ella es un estudio formal. Pero se tiene la errónea creencia de que un estudio formal tiene que versar sobre estructuras. Y esto es debido a la confusión entre relaciones constantes, y caracteres generales de una región. En un capítulo precedente ya hemos analizado esta crasa confusión. La Lógica, como estudio formal, estudia la auténtica forma del pensamiento. Por supuesto que la estructura tiene carácter formal; pero dicho carácter es solamente un producto o manifestación del Λόγος; es decir, la estructura queda involucrada en la verdadera forma del pensamiento, esto es, en el Λόγος en su sentido más amplio, o genuino objeto de la Lógica Formal. Un pensamiento complejo, se nos presenta por medio de una estructura. Pero esa misma estructura a su vez puede ser interpretada en dos sentidos: como estructura del pensamiento, o como estructura perteneciente a los sistemas formales. El “método descriptivo” de la lógica, estudia estructuras del pensamiento; y como éstas no son otra cosa que manifestaciones del Λόγος, es rigor, lo que dicho método estudia no son estructuras, sino el Λόγος mismo en su sentido estricto. La lógica matemática, por el contrario, trabaja con estructuras de sistemas formales o cálculos, no con estructuras del pensamiento. Así por ejemplo: tenemos una estructura que representa a un silogismo en Bárbara —no importa el simbolismo que la exprese —:

$$[(x)(Gx \supset Hx). (x)(Fx \supset Gx)] \supset (x)(Fx \supset Hx).$$

Dicha estructura es estudiada en sí y en cuanto tal por el método descriptivo. La lógica matemática, toma de ese silogismo únicamente lo que es útil para la prueba: lo considera no como silogismo propiamente dicho, sino como una ley que rige la deducción en el cálculo cuantificacional. Tratándose de las estructuras del juicio: éstas son tomadas en el sentido de simples elementos *sentenciales* del cálculo, y representadas por una letra sentencial o variable. Es obvio que tampoco son estudiadas en sí mismas, sino utilizadas como elementales instrumentos. En lo que atañe a los principios lógicos: considera solamente los tres primeros; pero no en sí mismos, sino que los utiliza —no decimos “los estudia”— como leyes en aras del cálculo *sentencial*: principio de identidad; ‘ $p \supset p$ ’; ‘ $p \equiv p$ ’; principio de contradicción ‘ $-(p \cdot -p)$ ’; principio de tercero excluido: ‘ $p \vee -p$ ’. Las estructuras o esquemas con que trabaja la lógica matemática, son por lo general, en esencia, leyes que rigen la deducción.

Recuérdese que el método descriptivo de la lógica, *estudia* la estructura; que el método formalista no la estudia: la *usa*, por virtud de la razón matemática; considera de ella sólo su aspecto práctico. La toma no como objeto de estudio, sino como mero factor instrumental. Para hablar con I. M. Bochenski, para el método formalista de la Logística, los signos tienen un sentido puramente operacional: sólo le interesa cómo deben ser empleados, preocupándose por las reglas sintácticas que los rigen; le incumbe tan sólo la *manera* de *operar* con los

signos. Y es que mientras opera con estos instrumentos, tiene su mirada puesta sobre el sistema – sea en su construcción o en la *epiteoría* –. De allí que esta lógica, la logística, sea por esencia, una matemática (Bochenski, I. M., 1962, p. 84).

La lógica matemática es un análisis del pensar matemático. Escribe Dominique Dubarle (1962):

Una teoría matemática completamente formalizada se llama un formalismo, y la lógica matemática tiene como objetivo primario construir un formalismo que integre en él las teorías matemáticas existentes: teoría de números, álgebra, análisis, geometría, etcétera. Este objetivo puede considerarse hoy como prácticamente alcanzado mediante la formalización de la teoría de los conjuntos y la referencia explícita de los diferentes sectores del pensamiento matemático a esa teoría fundamental bien formalizada. Hecho esto, la lógica del pensamiento matemático comporta el desarrollo de algunas especulaciones acerca de la diversidad de los formalismos, las posibles relaciones entre ellos y las relaciones que las objetividades de orden más propiamente matemático pueden tener en orden a los diferentes horizontes lógicos concebibles (p.271).

La lógica matemática es una lógica del discurso y de la razón matemática; una lógica del pensar en relaciones y en funciones. Así como la lógica del discurso natural trata de orientar a la razón humana en su conocer conceptual, la lógica matemática procura orientarla en su modo de pensar recurrente y matemático.

La actividad de la razón matemática, es la de construir cálculos o sistemas formales, y la de desarrollar sus virtualidades deductivas y el estudiarlas en un nivel *epiteórico*. Brouwer y la escuela intuicionista, estiman que el elemento fundamental de la actividad matemática es la construcción. Este es, evidentemente, un punto esencial en el modo discursivo matemático. La razón matemática considera sus propios productos y la propia estructura de su misma actividad, lo cual se realiza de manera peculiar en el nivel matemático de los cálculos; vuelve sobre ellos, y considera sus propiedades y su ordenamiento. La construcción y estudio de cálculos por medios y procedimientos puramente matemáticos, es una actividad de la razón matemática, es el objeto de la lógica matemática.

La lógica matemática desdeña al lógos -razón e inclusive al lógos-lenguaje, orientando su atención únicamente hacia el lógos-cálculo. Prescinde no solamente de todo contenido empírico, sino además, del sentido lógico de sus símbolos, ocupándose exclusivamente del modo de combinarlos y de transformar sus combinaciones. Su cálculo logra un sentido lógico, únicamente por medio de cierta interpretación de los símbolos, interpretación que no es obligatoria, y que frecuentemente no es la única posible.

Por eso afirma Vicente Muñoz (1979):

(...) por lógica matemática entiendo de un modo general la que no parte de un análisis reflejo de los elementos cognoscitivos y de su relación directa a la realidad. Supone nociones de orden vulgar acerca del conocer y de la realidad y todo lo que se necesita para el manejo de los símbolos; pero *no entra en consideraciones reflejas o sistemáticas acerca de la naturaleza de la razón*, ni acerca de los problemas filosóficos de nuestro conocimiento de la realidad; no niega que alcancemos la realidad, pero lo hace de otro modo. Una filosofía posterior a la constitución de la lógica matemática ha de determinar eso (p. 92).

La lógica integral que yo postulo, frente a una pseudo-estructura de las que se ha aludido, se orienta mediatamente hacia el *lógos-razón*; es decir, al *Λόγος* en su más completa acepción, en su sentido legítimo. La lógica matemática por el contrario, mediante ella, se refiere al *lógos-cálculo*, manifestado por medio de sistemas formales. La lógica matemática, toma del *Λόγος* lo que éste tiene de más esquemático; o, si se quiere, toma solamente un sector especial y reducido del pensamiento: su instrumentalidad, su aspecto operatorio. En cambio, la lógica integral, efectúa un estudio más general: se ocupa del *Λόγος* globalmente; luego, es en este sentido más formal que la lógica matemática.

La lógica matemática, por ese sentido operatorio y teleológico con que toma a las estructuras, es que, consecuentemente, tiene que adolecer de una considerable limitación: no puede, y quizá no podrá jamás, abordar temas estudiados por la lógica aristotélico-escolástica: concepto, división, clasificación, falacias, definición, etc. Dichos temas exigen un estudio descriptivo, no una utilización matemática.

Los logísticos no toman en cuenta al concepto, pues no lo necesitan para la prueba. Era la lógica tradicional, una lógica del concepto. La logística por el contrario, invierte radicalmente esta situación. Russell y Whitehead afirman: “nuestro sistema comienza por ciertas ‘proposiciones atómicas’” (Russell, B., & Whitehead, N., 1925, p. XV). O sea que la logística empieza por ciertos juicios muy concretos. Significa esto pues, que mientras la lógica tradicional descansaba sobre la noción del concepto, la lógica matemática se apoya en la noción de *ciertos juicios* de los cuales parte; por ello, puede a ésta llamársele “lógica de la proposición”.

El estudio de la división, ha desaparecido de la lógica matemática, y el concepto de división ha sido sustituido por el concepto de la disyunción, que es una de las conectivas lógicas.

En cuanto a la clasificación: el concepto de clase es generalísimo, y por ende es también muy general la operación de clasificación, pudiendo comprender cualquier procedimiento de división, distinción, ordenamiento, coordinación, jerarquización, etc. Debido a este carácter general, que le sustrae en gran medida el carácter individualizador, la lógica matemática ya no le presta la atención que recibió de los lógicos del siglo XIX – por ejemplo, John Stuart Mill –

Según lo anterior: si se quiere admitir una lógica que estudie solamente las estructuras “del pensamiento” –aun aceptando que efectivamente las estudie–, esa supuesta lógica tendría que ser trunca: eludiría el estudio de vastos sectores de la esfera lógica, así como el estudio de lo de más lógico que hay en los pensamientos. Esto último le negaría su carácter de estudio ontológico del *Λόγος*.

Aquella tendencia que concibe a la Lógica como ciencia de las estructuras “del pensamiento”, le da a nuestra disciplina una definición matematizante, aplicable lícitamente sólo al sector científico que afecta a aquél otro sector de los pensamientos afectado por la investigación matemática. Es adecuada no para la lógica en sentido estricto, sino para una parte de las matemáticas: la lógica matemática, la cual en esencia, no es sino una matemática. Un sistema formal pertenece al dominio de las matemáticas. Pero sistema formal, debe tomarse en toda su generalidad, que involucre todos los tipos de formalismos, y ello tanto en el nivel teórico como en el nivel *epiteórico*.

Concuerdo con Vicente Muñoz, en que, dada la abstracción axiomática, no es posible distinguir lógica y matemática por el objeto, pues se trata de algo existente pero indeterminado. El sistema formal deja los objetos de que se va a tratar sin especificar, usa solamente un simbolismo para representarlos y para auxiliarse en la manipulación. Nos valemos de los símbolos para tratar de algo, pero en terreno indeterminado; nada de esencias o de objetos al modo filosófico. Por ello, por parte del objeto, no cabe distinguir entre lógica y matemática.

Tampoco por razón del método. El sistema formal puede recibir una interpretación matemática a lógica, pero en sí mismo, el sistema y su estructura, su modo de operar y de proceder es exactamente el mismo. Un sistema abstracto puede ser interpretable mediante una teoría de la proposición, en el sentido clásico, y en ese sentido le llamamos un cálculo lógico, siguiendo ciertos resabios del modo antiguo. Ese mismo sistema puede ser susceptible de una interpretación algebraica o de cualquier dominio tradicionalmente tenido por una parte de la matemática. Entonces, a ese mismo sistema le llamamos matemático. Pero el sistema es el mismo en su estructura formal y en su modo de proceder, tanto en el nivel teórico como en el *epiteórico*.

De que la Logística es una parte integrante de las matemáticas, no tuvieron la menor duda autores tales como Kolmogórov, Glivienko, Novíkov, Ianóvskaia. La profesora Ianóvskaia, en 1947, en el prólogo al libro de Hilbert y Ackerman, "Bases de la lógica teórica", manifestó:

En primer término, en el siglo XX, la lógica matemática se ha convertido en esencia en parte de las matemáticas. Existen diversas razones para que se la denomine lógica matemática. Su desarrollo está determinado, en primer término, por las necesidades de las matemáticas. La creación de la geometría no-euclidiana (...), y el surgimiento de las modernas teorías matemáticas de los conjuntos, originaron en esta ciencia brusca quiebra de conceptos (...).

Más adelante escribe:

la lógica matemática justifica su designación, no sólo porque se originó en las necesidades de las matemáticas, y porque la enorme mayoría de los novísimos resultados alcanzados por ella pertenecen a los matemáticos socialistas. Se erige por sí misma en disciplina matemática típica y puede ser considerada, no sólo como lógica de las matemáticas, sino también como matemáticas de la lógica, porque es en gran medida un resultado de la aplicación de los métodos matemáticos a los problemas de la lógica formal.

Y la Enciclopedia Soviética dice así: "La lógica matemática es la ciencia que estudia las demostraciones matemáticas. Debe ser considerada como una rama especial de la lógica general, que se desarrolla conforme a las necesidades de las matemáticas".

Aun más estrictamente, la Logística no es una disciplina lógica, sino el método matemático aplicado a las pseudo-estructuras del pensamiento. Esa aplicación específica le confiere a dicho método un cariz lógico, representado por su punto de partida: las estructuras que utiliza, pese a ser simples instrumentos expresivos, le sirven para, de alguna manera, trabajar con pensamientos. Por consiguiente, en rigor, las estructuras son afectadas solamente por el método matemático, que las constituye en cálculos. El método matemático —simbólico-deductivo o formal—, se aplica a cualquier dominio de objetos que sean ordenables en un sistema deductivo. Así, se ha incorporado a su dominio la Teoría de los Conjuntos;

igualmente, gran parte de la nueva lógica; y en fin, muchas disciplinas que, históricamente habiendo estado separadas radicalmente de las matemáticas, son actualmente consideradas con orgullo como los más elevados exponentes del pensamiento matemático.

Peor aun es la situación de las lógicas modales: las categorías modales, tales como contingencia, imposibilidad, posibilidad, necesidad, no compatibilizan con una concepción rigurosamente extensional de la lógica. Los operadores de las lógicas modales se anteponen a oraciones, cuando debieran de preceder a nombres de oraciones. Los argumentos de los operadores modales, son nombres que sustituyen a las oraciones. Por lo tanto, el lenguaje utilizado por la teoría modal no es lógico, dado que incluye diversos tipos de variables. Coincide con mi punto de vista, Willard Quine (1960).⁴

La relación entre las matemáticas, la lógica formal, y la ontología en general, se expresa en el modelo ofrecido por el doctor Francisco Miró Quesada (1946, pp. 347-352): precisa que la lógica propiamente dicha está incluida dentro de la "ontología formal" sin abarcar su extensión, pues las formas que estudia son menos generales. Indica además, que no cabe confusión entre lógica y ontología por un lado, y matemáticas por otro; de allí que la curva que limita al campo de las matemáticas, corta a las que limitan los campos de las otras disciplinas sin confundirse con ellas. El que aún no se haya dilucidado hasta qué punto la lógica y la ontología pueden ser estudiadas matemáticamente y dónde debe empezar necesariamente el enfoque descriptivo, está determinado por la arbitrariedad con que se ha elegido el lugar de la bisección. Algo más: la curva que representa a las matemáticas no es cerrada sino parabólica. Ello indica que no se sabe con rigor cuál es el radio de acción del método simbólico-deductivo.

Y es claro que la lógica no tiene por qué incluir en su naturaleza el obrar del método matemático y con sus fórmulas o esquemas, así como no pertenece a la naturaleza de la ciencia médica, la técnica de los análisis clínicos. Ella, como sabemos, en lo fundamental, no trabaja con estructuras, sino que estudia descriptivamente pensamientos. De manera que lógica formal, es no otra cosa que lógica descriptiva. Esto no significa que propugnemos que el método simbólico-deductivo deba ser extirpado del terreno de lo lógico. No: por el contrario, es dicho método el que va incorporando nuevos campos de lo lógico para ofrecerse al especular de nuestra disciplina; de no ser así, la lógica hubiérase quedado estacionaria en la lógica aristotélico-escolástica. Lógica formal o lógica en sentido estricto, y lógica integral, son una y la misma cosa. Y a dicha disciplina, también le corresponde extender su estudio descriptivo hacia la lógica matemática, sobre aquél aspecto marginal a la prueba propiamente dicha. Escribe María Manzano (2004):

⁴ Linsky explica el origen del principio de sustituibilidad y presenta el ya famoso contraejemplo de Quine a la lógica modal:

(9 = al número de los planetas)

□ (9 > 7)

Por lo tanto, □ (el número de los planetas es > 7) por el principio de substitutividad de los idénticos. ...Quine concluye que el '9' no tiene una ocurrencia "puramente designativa", sino una ocurrencia indirecta. Pero entonces la cuantificación se vuelve imposible de efectuar en contextos modales. Así, Quine afirma que '(∃x) (x > 7)' no tiene sentido. La alternativa que Quine plantea es la siguiente: o se renuncia a la tesis de que la lógica modal es inteligible o se cae en un esencialismo...(Tomasini, A., p. 152).¹³

Mi objetivo es mostrar que la lógica clásica, si como tal incluimos a la multivariada o heterogénea, puede usarse como sistema universal, especialmente desde el punto de vista de la teoría de la prueba. Sin embargo, puesto que hay otros planteamientos globalizadores, expondremos dos de ellos para apreciar la conmensurabilidad de paradigmas.

Lo anterior significa que la lógica integral o auténtica lógica, queda supraordinada al cálculo logístico. Y esto por la siguiente razón: el método descriptivo del que se vale la lógica, al estudiar al Λόγος, hace de esta ciencia una ciencia eidética. Por el contrario, el método matemático, no estudia al Λόγος, razón por la que tiene que cumplir en nuestra disciplina solamente un papel subordinado. En este trabajo no se preconiza la ciencia positiva a que nos conduce el método matemático; se preconiza el genuino estudio formal del pensamiento, que vea a la función lógica de una manera integral: no sólo por su operatividad, sino por lo que es; esto es, una ciencia filosófica que sin despreciar el uso del método simbólico-deductivo, esté orientada principalmente hacia el conocimiento descriptivo de la faceta racional propiamente dicha de la esfera lógica.

Adviértase que las reflexiones que anteceden, no aluden a la lógica en tanto ciencia formal, sino, lo que es muy distinto, a la lógica en tanto ciencia que estudia la forma del pensamiento. En tanto ciencia formal, es indiferente que su formalismo sea entendido en cualesquiera de las acepciones. Pero en tanto ciencia de la forma del pensamiento, su formalismo ya tiene una sola acepción, unívoca e inconfundible, puesto que en este segundo caso, la forma del pensamiento se presta tan sólo para un significado.

Por consiguiente, en este segundo caso, no puedo aceptar la tesis según la cual la lógica, en su calidad de estudio de la forma del pensamiento, *estudia* las *estructuras* del mismo. Esta definición encierra una contrariedad que la hace incompleta. Se menciona estructuras; pero de este modo se está expulsando de la lógica al método descriptivo; en este sentido, la definición es aplicable únicamente a la logística. Por otro lado: se menciona “estudia”; ya se sabe que el método formalista no estudia sino que calcula; no describe, sino que trabaja. Además, se dice que las mencionadas estructuras son *del* pensamiento; pero se ha explicado ya que éstas no pertenecen al pensamiento: son más bien estructuras sintácticas de grafías no interpretadas. Adviértase además, el convencionalismo que entraña la validez de sus estructuras; dicho convencionalismo, da a las estructuras un carácter muy artificial que desnaturaliza la apodicticidad de la función lógica. Por ejemplo, para efectos del cálculo, es válido que de un antecedente falso se concluya o un consecuente verdadero, o un consecuente falso.⁵ En este segundo sentido entonces, la definición en referencia se haría aplicable exclusivamente al aspecto descriptivo de la lógica. Entiéndase que las estructuras descubiertas por el formalismo, por no asumir la condición de un agente formalizador del pensamiento, cumplen un papel muy subordinado en la lógica, y nos son absolutamente extrañas para determinar una disciplina eidética del Λόγος.

Según Fernando Soler (2012), para la concepción sintáctica o fundamental de la lógica – compartida por Hilbert por ejemplo –, la lógica, al igual que las matemáticas, es un juego ejecutado sobre símbolos carentes de significado mediante reglas de cálculo; y el criterio para aplicar o no una regla, consiste en la forma sintáctica de los objetos, que son fórmulas bien formadas. Quedan fuera de la lógica las relaciones con el razonamiento natural. La concepción sintáctica, en sus sistemas axiomáticos, no se preocupa por la interpretación de los objetos formales: una lógica viene dada por un lenguaje formal y un cálculo sin que exista ninguna interpretación de los objetos formales (pp. 195-197).

⁵ Véase mi trabajo intitulado “Los valores de certeza del condicional”

XI.-EL STATUS DE LO LÓGICO-MATEMÁTICO

La humana logicidad lógico-matemática:

Ante todo, se ha descartar el significado que tiene el vocablo “logicidad” en el lenguaje ordinario: allí aparece el criterio de logicidad más débil: logicidad es el criterio de lo razonable: una aseveración razonable, para ser válida, no necesita ser una consecuencia necesaria de las premisas: le basta con ser plausible, o aun, simplemente compatible con las premisas. Las lógicas no-clásicas, nos ofrecen diversos modelos de interpretar lo razonable: son diferentes sistemas de razonamiento, prácticas inferenciales o principios de racionalidad que podemos emplear según sea el contexto. (Soler Toscano, F. 2012, p. 205). En el presente trabajo, asumo como referente tan sólo la concepción sintáctica de la lógica, para la cual el objeto de la lógica son los cálculos.

Para autores como W. Quine, A. Tarski y Maciaszek, la logicidad de un sistema puede atribuirse a partir de sus expresiones, relaciones y tipos de teorías consideradas en su lenguaje. Pero estos autores se refieren solamente a que sus criterios de logicidad permiten determinar las condiciones que ha de reunir un término para ser lógico. Y esta logicidad depende de la aplicación del término a la constante lógica, la consecuencia lógica y la teoría lógica. (Conforti & Jasso, 2016, p. 18).

Maciaszek puntualiza:

Como hemos visto, podemos predicar el término “lógico”, o bien de expresiones, o bien de teorías, o bien de relaciones de consecuencia. Ahora bien, si una teoría T en un lenguaje L con la relación de consecuencia R y el conjunto de expresiones A del lenguaje L es tal que (1) en cada regla de R tienen un rol esencial sólo las expresiones del conjunto A y (2) cada expresión del conjunto A tiene un rol esencial en al menos una regla de R, entonces las tres siguientes sentencias son equivalentes:

1. La teoría T es lógica,
2. La relación R es una relación de consecuencia lógica,
3. El conjunto A es un conjunto de constantes lógicas. (Maciaszek, 2005, pp.144-145).

Considero que la logicidad no es eso: logicidad es una categoría que hace alusión a la rigurosa necesidad lógica deductiva, esto es, la consecuencia debe ser de una necesidad absoluta, y debe implicar la imposibilidad de cualesquiera otra opción. Considero inaceptable el “pluralismo lógico a partir de la re-codificación de la relación de consecuencia lógica”, propuesto por Conforti, C. & Jasso, J., (2016, p. 62) pues dicho pluralismo no se ajusta al rigor de la logicidad.

Sostengo que la matemática no es un campo diferente y ajeno a lo lógico, como lo son por ejemplo, lo axiológico, o lo gnoseológico...Las operaciones matemáticas, cualesquiera operación matemática, se rige por una necesidad lógica: cada paso adviene en el proceso con carácter de necesidad. La estructura de los teoremas matemáticos, es igual que la de los teoremas “lógicos”; el cálculo matemático es como el lógico, inferencial, su punto de partida

son los axiomas, y consta de proposiciones. Las leyes lógicas dominan al ser matemático; y sin embargo, dichas leyes no son matemáticas, sino que son de mucha mayor generalidad que las leyes matemáticas (Hartmann, N., Fundamentos, p. 346). La lógica y la matemática, ambas son formales; como tales, no se conducen por los contenidos de sus formas, como sí ocurre con otras disciplinas formalizadas, por ejemplo, la física. En base a estas consideraciones, digo que la logicidad es en la lógica y en las matemáticas, una y la misma; solamente que en las matemáticas se ofrece en una variedad de funciones adicionales. De manera que las estructuras y funciones matemáticas son en lo fundamental, lógicas. Por eso es que lo matemático se reduce a lo lógico, es expresión de lo lógico.

La logicidad tal como yo la entiendo, no puede estar dissociada de la necesidad —positiva o negativa—. Según el autor, simplemente “vemos” que el MP preserva la verdad. Stephen Barker (1965) comentando a Salmon se pregunta ¿qué sentido de inconcebible está implicado aquí? Y sostiene que seguramente no el de que es inconcebible que un hombre que vive ahora pueda alcanzar los cien billones de años. Con imaginación suficiente bastaría. Sin embargo, toda la imaginación no alcanzaría para concebir un contraejemplo para el MP. Este sentido parece, en principio, más bien análogo a la imposibilidad de concebir pirámides esféricas. Sin embargo, sostiene, si bien “por ahora” no podemos concebir la posibilidad de un contraejemplo, las cosas podrían cambiar.

Ahora bien: la logicidad la comparten la lógica y las matemáticas. Los procedimientos utilizados tanto por las matemáticas como por la lógica formalizada, son muy parecidos: la axiomatización, la construcción de modelos, los métodos aritméticos, algébricos, combinatorios, topológicos. La informática ha contribuido al desarrollo del álgebra de Boole, los procedimientos efectivos, la computabilidad, las funciones recursivas, etc. (Muñoz Delgado, V., 1974)

La necesidad lógica, la establece la mente humana:

Definitivamente, lo lógico no puede ser extra-mental: la necesidad que existe en la realidad extra-mental, es de índole real, y por tanto, objetiva; por el contrario, la necesidad lógico-matemática, es subjetiva: la pone la mente lógica. Así, la necesidad de que dos más tres sea igual a cinco, descansa en la premisa de que el cinco es una categoría que consta de cinco unidades, que dicho “cinco” es identificable por una determinada magnitud en la serie de los números, que las unidades que lo constituyen son sumables, y que esa unión de unidades puede ser distribuida en grupos de diversa magnitud; que dichos grupos son cuantitativamente compatibles, son integrables o acumulables... Estas y otras premisas las plantea la mente lógica al estatuir la serie de los números naturales. Dadas estas premisas o condiciones, resulta imposible que tres más dos sea igual a otro número que no sea el cinco. La imposibilidad es necesidad, y ésta se deriva de las condiciones establecidas por la mente humana.

Por necesidad, los puntos de la circunferencia equidistan de su centro, y es necesariamente imposible que la circunferencia sea cuadrilátera; estas necesidades lógico-matemáticas las condicionó y engendró la mente humana: cuándo: cuando supuso que la circunferencia se genera por el movimiento giratorio de un segmento sobre uno de sus extremos, que permanece en el mismo punto. Manteniéndose constante la longitud del segmento, y permaneciendo en su misma posición su extremo-eje, resulta que la trayectoria del extremo móvil del mismo, no puede ser irregular sino constante: no puede no ser una curva constante, uniforme y cerrada. Pero una curva descrita por el mismo segmento giratorio, no puede tener

radios desiguales, y al no tenerlos, no pueden sus puntos no equidistar de su centro; es más, al ser curva constante, es imposible que a su vez, sea un cuadrilátero, pues para serlo, la trayectoria del extremo móvil del segmento tendría que ser irregular, y para serlo, el extremo fijo tendría que sufrir traslación, lo cual no está dentro de las condiciones planteadas, porque es fijo.

En conclusión, la necesidad lógico-matemática no tiene un ser en sí y por sí, sino que la pone la mente humana, en tanto que se deriva de las condiciones o reglas de juego por ella planteadas. Es una categoría que compete a alguna objetividad extra-mental, sí, pero es interpretativa, gnoseológica, no constitutiva del mundo real; es referente al “objeto” sí, pero sólo la hallamos en el “modelo” que la mente se forma de su “objeto”. Definitivamente, esta necesidad es inidentificable con la necesidad real: esta última tiene un ser en sí y por sí; por el contrario, la necesidad lógica, es subjetiva.

La necesidad lógico-matemática, ni se apoya en la necesidad fáctica, ni la refleja:

Alguien podría afirmar contra lo aquí sostenido, que las estructuras lógico-matemáticas *reflejan* algo del mundo real extra-mental. Semejante planteamiento sería muy erróneo. Tomemos por ejemplo, la ley del “silogismo hipotético”. No cabe duda que hay en dicha ley, una exigencia necesaria, que como tal, se impone a la conciencia. Vayamos a la naturaleza interna de dicha exigencia: de dónde nace. Estamos ante una serie o secuencia, en la que cada término enlaza al antecedente con el respectivo consecuente. Aun podemos suponer que esta serie trimembre se prolonga indefinidamente. Cada eslabón de la serie, desempeña la referida función de enlace. Y gracias a la sumatoria de las funciones de estos eslabones intermedios, el primer término de la serie queda enlazado con el último de la misma. En la presente ley, establecemos una cadena de implicancias, en la que Q hace sólo de medio de enlace: enlaza P con R . Por lo tanto, Q nos está exponiendo, que estando presente P , también *tiene que* estarlo R .⁶

Ahora bien: en la realidad extra-mental, se dan ciertamente, relaciones de “antecedente” y “consecuente”: si llueve torrencialmente, entonces aumenta el caudal de los ríos, y si aumenta el caudal de los ríos, hay desbordes. Ergo: si llueve torrencialmente, hay desbordes. Esto es verdad; pero la necesidad que se revela en esta secuencia, no nos permite proponer que existe una lógica en los procesos reales. Y no es lógica, porque no es racional: es necesidad sí, pero de otro tipo: es la necesidad dictada por la necesidad causal en el mundo material objetivo: dadas ciertas causas, no pueden no aparecer determinados efectos; es una necesidad causal; por el contrario, la necesidad de las estructuras lógicas y matemáticas, dado su carácter formal, es una necesidad convencional: puesta por la mente humana.

Puede darse el caso que aun lloviendo torrencialmente, no se incremente el caudal de los ríos: debido a que las regularidades fácticas imperantes en la naturaleza son otras de las existentes: vale decir, es teóricamente posible que dado el fenómeno A , en lugar de seguirle con necesidad, B , le siga C ; claro, porque es teóricamente posible que las leyes de la realidad fáctica sean diferentes de lo que actual y realmente son. Esto significa que, desde cierto punto de vista, la necesidad fáctica es contingente: es así pero podría ser de otra manera: no es impensable, no hay ningún impedimento lógico, para que en lugar de la ley de la gravitación,

⁶ Fernando Soler (2012) reconoce que a diferencia de la inducción y la abducción, caracterizadas por la probabilidad y la plausibilidad, en la deducción la conclusión se establece de manera necesaria sobre la base de las premisas (p.201).

rigiera una ley opuesta que determinara la repulsión mutua de los cuerpos en razón de sus masas y de sus distancias; y que en tal virtud los cuerpos, en lugar de atraerse mutuamente, se alejaran unos de otros. Por el contrario, la necesidad lógico-matemática, por ser convencional, es racional, y entonces es más radical: no admite subordinarse a la contingencia. Es impensable, por ejemplo, que si P entonces Q y si Q entonces R , arrojen como consecuencia que si R entonces P : sería un imposible lógico, un absurdo. Al fin y al cabo, la necesidad fáctica siempre es contingente, lo cual no es el caso de la necesidad lógica. Ésta no admite las contingencias: es absoluta, pues siendo formal, están en ella, ausentes las variables imprevistas; obedece a tan sólo las reglas de juego. Si a es mayor que b y b es mayor que c , entonces a tiene que ser mayor que c . La relación entre la conclusión y las premisas es simple porque es formal; luego, no pueden existir variables intervinientes que compliquen el proceso, como sí es el caso de los procesos reales. En los procesos del mundo real, cuentan mucho las variables intervinientes, las cuales definen el curso de cada proceso: dado el fenómeno a , no necesariamente la secuencia habrá de ser b y c : las variables intervinientes determinarán si el proceso sigue b y c , o h y m , o f , j y \tilde{n} . Si llueve torrencialmente, necesariamente habrá de crecer el caudal de los ríos; pero si en lugar del declive del terreno, éste es llano, entonces la necesidad seguirá el curso de la formación de lagunas; si el suelo se pone incandescente, entonces el agua que cae se evaporará. Cada una de estas secuencias está regulada por la necesidad causal. No es el caso del proceso lógico, pues en éste no hay variables que condicionen su curso, dado que la necesidad de la conclusión, única, está ya “escrita” en las premisas. Por eso es que mientras que en el proceso necesario del mundo real es pensable otro resultado diferente del previsto, en la inferencia lógica es impensable alguna conclusión diferente —en tanto no se modifiquen las premisas—.

La necesidad lógica no se encuentra en el mundo real: la necesidad lógica la pone la mente humana. Por ejemplo: la ley de las proposiciones bicondicionales: de “ $P \leftrightarrow Q$ ”, concluimos: “ $P \rightarrow Q$ ”. Es obvio, si estamos planteando como reglas de juego, una implicación bilateral en doble sentido, es *concluible* o desprendible la implicación unilateral en cualesquiera de los sentidos. La necesidad acá, es racional, convencional y creada: creada por la razón, que planteó sus reglas de juego, como en el caso de la circunferencia.

Empero, ¿no será que la mente racional, necesita, para forjar su necesidad, de apoyarse en la necesidad fáctica, de la cual, la necesidad lógica, sería un *reflejo* mental? Yo respondo que no. Y la explicación es, que las estructuras lógicas son formales: meras formas vacías de contenido. Puedo enunciar: “si me sirvo este *ceviche*, entonces *Cajamarca* está situado al norte de *Pasco*; y si *Cajamarca* está situado al norte de *Pasco*, entonces Sócrates murió ejecutado. Por lo tanto, si me sirvo este *ceviche*, entonces Sócrates murió ejecutado”. Vemos que esta estructura lógica contiene necesidad, pero que dicha necesidad es absolutamente indiferente al contenido que se le quiera asignar; podemos llenar la forma, cual broquel, con los más extraños contenidos, cuya forzada vinculación dentro de la forma lógica, los involucra en la realidad, en una trama inverosímil. Claro está, si la forma lógica es indiferente al contenido, es porque para ser forma, no necesita del mismo; y si no necesita del contenido, tampoco requiere de su fáctica necesidad.

No niego que desde el punto de vista filogenético, le hubiera sido imposible a la mente humana, comprender y forjar la estructura lógica, por ejemplo, la de la ley del silogismo hipotético, si durante un prolongado pasado evolutivo, no hubiera entablado contacto cognitivo con cadenas o series de causas-fenómenos y también de propósitos-fenómenos. Sí, recalco: también, propósitos-fenómenos: si quiero aprobar el examen, debo capacitarme; y si quiero capacitarme, debo conseguir el dinero. Por lo tanto, si quiero aprobar el examen, debo conseguir el dinero. El contacto práctico y vital con estas series, milenariamente, ha ido

constituyendo los esquemas cognitivos del sujeto así como su respectiva sede neurológica. Tales esquemas le han ido permitiendo al sujeto, ser no solamente receptivo, sino además y crecientemente, creativo: la mente, más y más, ha podido ir independizándose de la realidad, e idealizar: no solamente categorizar las series concretas e individuales, en series-tipos, sino expresar este tipo de una manera formalizada. De tal manera, es innegable la dependencia filogenética. Pero la independencia está en la formalización e idealización: la mente deja de depender de la necesidad fáctica, y crea su propia necesidad: una necesidad racional.

En este sentido, es inadmisibile la tesis de Nicolai Hartmann (1965) acerca del status de las leyes lógicas. Este autor asegura que son leyes del ser: leyes ónticas esenciales, ideales, que conforman la estructura esencial de lo real; son “la común estructura constitutiva de lo real y de los pensamientos”. De tal manera, lo real estaría ordenado lógicamente en sus relaciones estructurales (Fundamentos, pp. 348 s). Inaceptable, porque en el mundo real, la necesidad la determinan las condiciones del proceso y no necesariamente es única; por el contrario, en el mundo de lo lógico, la necesidad es única, y está ya “escrita” en las premisas.

La necesidad lógico-matemática, ¿a qué responde?:

La necesidad lógico-matemática, no refleja la necesidad de la realidad extra-mental; responde a la menesterosidad que tiene la mente racional por asir o aprehender la realidad. Su fundamento pues, es de carácter humano.

Nos da la impresión de que la necesidad lógico-matemática no tuviera origen humano, toda vez que se impone a la mente humana, y ésta no puede no aceptarla; esto es, aunque la mente humana busque otras alternativas a los pasos de la inferencia o del cálculo, no los puede proponer como alternativas válidas; por ejemplo, soy consciente que si ideo alguna conclusión subsidiaria a la conclusión de una inferencia, no puede ser válida: esto es, se me impone a mi subjetividad, una necesidad que desde luego, es objetiva. Pero la tal imposición, débese a que la mente la ha creado. Cuando la mente se somete a la estructura lógico-matemática, por evidencia, por intuición, es porque dicha estructura es humana. Supongamos que desapareciera la especie humana del Universo, y que mucho tiempo después, se poblara el planeta Tierra con seres racionales; con seguridad que crearían unas estructuras lógicas y matemáticas iguales a las manejadas por la desaparecida Humanidad.

Cualquier mente, terrícola o extra-terricola, humana o extra-humana, que planteara ciertas condiciones para modelar la realidad, sembraría la apodicticidad, que luego es cosechable.. Siempre en toda tesis planteada, hay unas condiciones tácitamente aceptadas. Si planteo que A está a la derecha de B, y supongo la condición de que derecha e izquierda son términos correlativos, he dejado sentadas las bases para que se concluya que B está a la izquierda de A. Es igual en el caso de la razón lógico-matemática. La apodicticidad es creada por la mente racional, sea ésta humana o extra-humana, terrícola o extra-terrestre: si usa su razón como órgano para aprehender la realidad, no puede no actuar como lo hace: deduciendo, induciendo, descomponiendo y componiendo; y para efectuarlo, tiene que suponer reglas de juego tácitas igualmente racionales.

Las condiciones tácitas aceptadas, representan la posibilidad: la condición necesaria ya está contenida en ellas, en forma de posibilidad; se hace realidad, vale decir, se actualiza, cuando un acto racional la extrae explícitamente de las condiciones sentadas. Las condiciones por la mente racional sentadas, pueden ser actualizadas por cualquier mente humana o extra-humana, siempre que sea racional. ¿Por qué es que se nos impone esta apodicticidad? ¿Porque

es ajena a la mente racional? Yo respondo que no: es una apodicticidad creada por ésta: así como la mente crea los signos del lenguaje con las relaciones que ellos implican, ¡¡ por qué no admitir que crea las estructuras lógicas y matemáticas, como recursos para aprehender la realidad, y con las relaciones que dichas estructuras implican!! Trátase pues, de una auto-imposición.

No obstante, la mente racional, cuando sienta esas condiciones, no lo hace arbitrariamente; es decir, que pudiendo elegir otras opciones, elegiría la expresada en las operaciones lógico-matemáticas. Cuando digo " A es mayor que B ", de ahí puedo deducir " B es menor que A "; pero me es imposible deducir " B es mayor que A "; ¿por qué?: porque al plantear aquellas premisas, ya estoy suponiendo que la relación entre ambos términos es unilateral y no bilateral. Por el contrario, cuando digo " A es idéntico a B ", entonces sí estoy planteando, subrepticamente, bilateralidad. De manera que todo es cuestión de cómo plantea la razón, las reglas de juego; es como si programara un sistema. Son tan inexorables las exigencias, que sentimos la resistencia a admitir que tengan un origen subjetivo. La mente es arbitraria para decidir si bilateralidad o unilateralidad; pero una vez que ha decidido, sus reglas de juego quedan sentadas con carácter imperativo.

De manera que la apodicticidad racional o lógica, la mente humana no la encuentra, sino que la crea; y la crea, al sentar las condiciones o reglas de juego. La explicación es, que la razón humana opera por análisis y síntesis, por descomposición y recomposición. Cada proposición en lógica o en matemáticas, no es sino una consecuencia lógica, necesaria, de las condiciones planteadas; y esa consecuencia qué es: una extracción o explicitación de lo que ya estaba contenido en dichas condiciones. Es imposible que una consecuencia incluya algún contenido inusitado, nuevo, que no sea derivable de las condiciones planteadas, porque entonces viene a ser no-válido. De tal manera, en este terreno, la consecuencia resulta de un desenvolvimiento de lo que ya estaba contenido en las condiciones o premisas.

Toda la apodicticidad lógico-matemática, deriva de este principio: el todo es la sumatoria de sus partes, las partes integran el todo. Esto es a su vez, expresión del proceder analítico-sintético de la razón humana. ¿Será posible que mentes no-humanas, procedan respetando esa apodicticidad? Considero que si son mentes racionales, no pueden proceder de otra manera: es impensable que puedan emplear otra lógica.

Reconozco que hay formas no-racionales de manipular mentalmente el mundo: por ejemplo, la poesía; y admito asimismo, que mentes no-racionales puedan efectuar derivaciones de otra índole; pero las mentes racionales no pueden efectuar otras derivaciones que las marcadas por la apodicticidad lógica

Mi posición la fundamento por reducción al absurdo:

1- Suponiendo que el mundo extra-mental tuviera otra estructura categorial, y otras dimensiones diferentes a las que tiene; por ejemplo, que estuviera conformado por seres irreales de la fantasía, ángeles espirituales y demonios espirituales polidimensionales, y afectados de categorías constitutivas muy extrañas e inusuales: es obvio, que aun así, estas estructuras lógico-matemáticas, dado su carácter formal serían capaces de aplicárseles y aceptarlos como sus contenidos, y también, seguirían esas estructuras imponiéndose a nuestras conciencias, con objetividad. Cómo se explica entonces, que bajo el supuesto de que esas estructuras fueran constitutivas del mundo, ¿cómo se explica que les sea indiferente ser constitutivas de las piedras espaciales y de los entes irreales de la fantasía? ¡Esto es

inaceptable! Sería inaceptable esa supuesta adaptabilidad de tales estructuras, para ser constitutivas de mundos entitativos tan disímiles. La única consecuencia lógica que se impone de esta reflexión es, que aquellas estructuras no son constitutivas al mundo extra-mental; y si no lo son, es porque alguien las puso.

2- Mi otro argumento por reducción al absurdo: supongamos que la apodicticidad lógico-matemática no fuera creación humana; en este caso, habría de tener una razón de ser: preguntemos por su origen ¿se habría originado con el “Big bang”?: no parece, porque dado el formalismo y la idealidad de estas formaciones lógico-matemáticas, son independientes de todo contenido, y no necesitan estar posadas adjetivamente sobre una entidad fáctica, que les sirviera de sujeto de inhesión; estas formaciones tienen sustantividad óntica; y además, por su especificidad, no podemos montarlas sobre ninguna entidad del mundo “real”, que sí son individuales, entonces, en ese supuesto, mal podrían haber nacido con el “*Big bang*” ni podrían extinguirse con el “*Big crunch*”. En este supuesto negado, la existencia de esas entidades ideales, no estando tampoco supeditada a la mente humana, trascendiéndola y trascendiendo al desarrollo del mundo material, sobrepasaría a lo fáctico en su temporalidad y especialidad. Pues bien: como inespaciales, eternas o atemporales, por qué existen: quién las puso: este islote en la existencia, cómo se compatibiliza con un mundo en el que todo es “real”. El que no encaja en el conjunto, debe de mostrar su razón de ser. Es como si en un bosque de eucaliptos, todos los árboles tienen sus raíces debajo del suelo; pero es el caso que existe en el bosque un eucalipto lozano, y que sin embargo flota en el aire a dos metros sobre el suelo: debe exhibir su razón de ser, para que sea racionalmente aceptable su existencia. Si la entidad ideal no es una dimensión de lo real, y si tampoco yace sobre lo real, entonces tendríamos que suponer que los axiomas, la mente humana solamente los descubre, no los crea: tendríamos que aceptar una dualidad del mundo: el mundo “real” y el mundo “ideal”. Pero ¿cuál es la razón de ser de éste?; cuáles son sus credenciales?; ¿cómo se explica?

El carácter organizador de la mente lógica:

En todo esto se pone de manifiesto el carácter organizador de la mente lógica. Y no digo “relacionador”: el animal relaciona dos o más estímulos, mediante el mecanismo de los reflejos condicionados; pero en esta situación, su psiquismo desempeña un papel meramente pasivo; por ejemplo, el perro al escuchar un determinado silbido, reacciona corriendo: ante su psiquismo se presentan el silbido y el dolor del látigo, y su psiquismo no los pone: los recibe: se lo imponen. No es el animal, consciente de la estructura integral de la cual son elementos ambas representaciones o estímulos (aun los chimpancés de Wolfgang Köhler).

Muy por el contrario, la mente lógica, organiza conscientemente los elementos dentro de una estructura, visualizada mentalmente en su unidad orgánica. En la inferencia lógica, la materia está constituida por las proposiciones atómicas. La forma, esto es, el principio de determinación, que determina a la materia, es el Λόγος. Éste se expresa en las conectivas y en las reglas de inferencia. Ambas tienen un poder de organización, de estructuración: relacionan a los elementos *hyléticos*. En qué consiste esta organización: en la implicancia: dado un término o proposición, no le puede seguir cualquier otro término o proposición, sino sólo uno determinado, y con carácter de necesidad lógico-matemática.

La razón de ser de la apodicticidad de las estructuras lógico-matemáticas:

La mente racional no puede operar si no es estatuyendo estructuras lógicas. Dichas estructuras tienen un propósito de carácter demostrativo: su propósito es validar o legitimar

una conclusión, pero también, el auto-validarse; por ejemplo, tiene el propósito de demostrar que la conclusión surge con fuerza de necesidad, y que por lo tanto, es válida.

La mente racional persigue este propósito en las estructuras lógicas; por ejemplo, la “ley de la substitutividad de la identidad”: expresa que si dos entidades, x y y son idénticas, lo que es verdadero de x es verdadero de y . La apodicticidad está fijada por la mente racional; al proponer las reglas de juego, estoy planteando de antemano que la identidad reduce la pluralidad constitutiva a unidad constitutiva: la pluralidad constitutiva se convierte en pluralidad verbal, y en tal sentido, los predicados a ambas entidades redúcense a un solo predicado. De eso se sigue, que es imposible que el predicado verdadero de x no sea a la vez el predicado verdadero de y .

La mente racional persigue aquél propósito asimismo, en las estructuras matemáticas. La apodicticidad que se evidencia en la operación $2 \times 3 = 6$, es puesta por la mente racional, al sentar las reglas de juego: sienta como premisas, que cada número de la serie de los números naturales, representa la acumulación o sumatoria de las unidades de que se compone, que son sumables o acumulables; que dicha acumulación es distribuable en grupos; que los posibles grupos en los que se asocien tales unidades, son sumables o acumulables. La mente racional, lo que con esta estructura está validando es, no solamente el producto, sino la estructura misma, y lo valida sobre la base de la apodicticidad emanada de sus reglas de juego.

Observemos esta forma:

Todos los S son P

Es el caso que a es individuo de S

Ergo, S es P

Observemos que, una propiedad que es común para todos los individuos de un conjunto, también es aplicable a cada uno de sus individuos. Al enunciar “todos los S son P ”, ya estoy dejando sentadas las reglas del juego; con ello, ya estoy dejando sentadas las consecuencias que con carácter de necesidad, han de derivarse de estas reglas de juego; estoy dejando por sentado que cualquier individuo de este conjunto “ S ”, tendrá la propiedad “ P ”.

En síntesis, forjando estructuras, lo que la mente racional quiere es, legitimar la validez de sus propias operaciones. ¿A qué obedece esta tendencia?: a la urgencia de ser eficaz en el manejo de los hechos que conforman el *obiectum* de esta mente; pero el manejo práctico no puede no basarse en una *gnosis*, y esta *gnosis*, conlleva la aspiración de reflejar fielmente la realidad; esta *gnosis*, obliga a la mente a modelar la realidad mediante estructuras o modelos cognitivos, no para copiarla, sino para aprehenderla y mentalmente manipularla. El propósito de la mente racional es legitimar o validar su proceder.

Pero, ¿por qué es que estas estructuras o modelos, siendo ajenos e irreductibles con respecto a la necesaria realidad exterior, son no obstante, necesarios? La mente emocionada del artista o del espectador de la belleza, no necesita justificar o validar sus emociones estéticas, al menos en el plano emocional, práctico del espíritu. La mente del creyente o del místico, tampoco necesita justificar la autenticidad de sus evidentes visiones; y por lo general, cuando actuamos por el lado práctico de nuestro espíritu, en cuanto actuantes, no necesitamos validar o justificar nuestras actitudes o vivencias; validar es dar razón del por qué. Las estructuras lógicas y lógico-matemáticas, no solamente necesitan justificarse, sino que no justifican a sus posibles contenidos, ni a los hechos, ni al operar de la mente: se justifican a sí mismas.

Lo que pasa es que en estas estructuras, a diferencia de las acciones prácticas y emotivas, su único valor y su razón de ser es, su rigor racional; y si ese rigor no se legitima, pierde todo su valor y su razón de ser. Vamos a suponer que el resultado de 2×3 , sea indiferentemente, 6, 7 o 5 ...Semejante modelo, no solamente no le serviría a la mente como instrumento para manipular la realidad, sino que, al estar esta estructura, exenta de apodicticidad o rigor lógico, pierde su carácter lógico, y en consecuencia, deja de ser estructura lógica; una estructura lógica, o es una estructura lógica válida, o no es estructura lógica. Estas estructuras tienen que ser apodícticas para ser tales.

La necesidad lógico-matemática es específica:

La necesidad, tanto la lógico-matemática, como la real, siempre es específica. Adviértase que la necesidad es inseparable de la especificidad, en ambos tipos de necesidades: la necesidad es siempre específica. Imaginemos un mundo real en el que las necesidades sean individuales: cada hoja de planta tendría su propio comportamiento, sui generis; al ser así, no sería predecible. Esto evidencia que lo individual es sólo uno de los casos de lo específico: esto se superpone a sus individuales de ello constitutivas, y los explica.

En el mundo real, para que la causa sea determinante del efecto, ambos han de ser casos individuales de sus respectivas especies. ¿Es concebible en este mundo una necesidad individual, irrepetible, única? En cada caso se trataría de una causa única que produce un efecto único, o de una entidad única asociada concomitantemente a través de un lapso, con otra entidad única. Pero entonces no se diferenciaría la necesidad de la contingencia: ambas serían igualmente posibles, e indiscernibles en el caso individual: si esta hoja es concomitante con aquella flor, y supuestamente es única esta concomitancia entre todas las hojas y todas las flores, ¿cuál sería el fundamento de la supuesta necesidad de esta concomitancia: bien pudiera ser una concomitancia accidental; pero una concomitancia accidental, no es concomitancia.

Y lo propio se podría decir de la relación causal, en el supuesto de que la causa y el efecto son únicos: si esta *sui generis* causa *A*, produce este *sui generis* efecto *B* (el movimiento de una bola de billar *B* como efecto del impacto *A* de otra bola de billar), y suponiendo que ningún otro impacto produce el susodicho efecto ni en la amplitud del espacio ni en la secuencia lineal del tiempo en la interacción de esta misma “causa” con este mismo “efecto” del caso ...ante esta singularidad tan aislada y única en el tiempo y en el espacio, ¿qué me obligaría a aceptar que esa “causa” produce necesariamente ese “efecto”? No me asistiría ningún derecho para afirmar de que allí se da un nexo causal: bien pudiera tratarse de una sucesión temporal de dos fenómenos. El fenómeno “causante” no tendría legitimidad de tal: podría tratarse de una asociación ocasional entre un fenómeno anterior y otro sucesivo o posterior. Adviértase que la supuesta singularidad de este caso, nos está sugiriendo un *NO* con respecto al posible contacto de esa misma “causa” con otros fenómenos: esto es, ninguno de esos otros fenómenos sería su efecto. Ante esta situación, yo me pregunto: ¿existe la posibilidad de que entre la *sui generis* *A* y el *sui generis* *B*, exista un nexo causal y necesario, no aprehendido debido a nuestras deficiencias cognitivas? Yo respondo que no; en el supuesto de que se diera tal posibilidad, al darse las mismas condiciones, *A'* produciría *B'*, y *A''* produciría *B''*, lo cual, según las premisas planteadas, no es el caso.

Siguiendo la lógica de las premisas supuestas, si bajo análogas condiciones, *A'* no puede producir *B'*, ni *A''* puede producir *B''* (el “*NO*”), entonces, no hay ninguna razón para admitir que bajo esas análogas condiciones, *A* produzca *B*. Nada justifica racionalmente la singularidad de este supuesto nexo causal individual. Se me podría objetar: es que en el caso

que nos ocupa, habrán condiciones adicionales singulares ...; yo respondo: para que *A* sea causa, aun con esas condiciones adicionales singulares, debiera producir análogos efectos bajo otras circunstancias, lo cual no es el caso... y volvemos a lo mismo, ad infinitum. Para que semejante *A* sea necesaria, es decir, para que *B* singular se origine de *A* singular con carácter de necesidad, *A'* debiera producir, bajo análogas condiciones, *B'*, y *A''* debiera producir *B''*; pero según las premisas planteadas, esto no se da.

Adviértase por lo demás, que toda correlación se fundamenta en el nexo causal, de tal manera que la correlación de fenómenos diversos se explica por una causa común. Así, la producción de sandías y el aumento de la temperatura veraniega, se explican por la ubicación del planeta en un determinado segmento de su órbita; por lo tanto, todas las relaciones reales se explican por el nexo causal.

Esta asociación de necesidad con universalidad, se da con mayor vigor en el caso de las estructuras lógicas y matemáticas; ¿por qué?: porque las entidades lógicas y matemáticas, son formas vacías; como tales, indiferentes a su posible contenido.

¿Qué nos sugiere este maritaje de necesidad y universalidad, tanto en la realidad extra-mental como en el dominio de lo lógico-matemático?: lo que nos sugiere es, que la mente refleja algo de la realidad: si bien no constituye trasuntos de las estructuras de ésta, refleja de la realidad su dinámica causal: la necesidad específica del operar de la causa extra-mental, la hallamos reflejada en la necesidad implícita en esas reglas de juego que estatuye la mente lógica en sus estructuras creadas.

¿Por qué es que toda necesidad siempre es específica y nunca individual: ¿responde a una exigencia cognoscitiva, esto es, que la humana mente necesita percatarse de su especificidad, para poder aceptar su legitimidad, o por el contrario, responde fundamentalmente a una exigencia de carácter óntico? Respondo que la exigencia es de carácter óntico:

La explicación es, que en el mundo entitativo, de cualquier orden, existe una jerarquía de "niveles de extensión", mutuamente compenetrados, dialécticamente compenetrados en unidad. En algunos sectores, como es el caso de los sectores de las formas abstractas de creación racional, no se llega a la individualidad (las estructuras lógicas); pero en otros sectores, como es el caso del mundo real, sí se llega a la individualidad: en el mundo real, lo individual está compenetrado de especificidad: ninguna individualidad existe sólo como individualidad: una individualidad necesariamente es específica; y si lo es, tiene que ser captable con los rasgos esenciales, fundamentales de tal especificidad, y que a la vez son comunes a todos los individuos de la especie; así como esta hoja no puede no ser órgano de respiración de su planta, esta inferencia no puede no regirse por las reglas de toda inferencia.

La exigencia es óntica: la razón es que, en primer lugar, ninguna exigencia puede existir sola, sin estar asociada a los niveles jerárquicos inferiores de extensión para los cuales rige: sin éstos, deja de ser exigencia. Y por otra parte, la exigencia no puede confundirse con su nivel jerárquico inferior: tiene que excederlo, sobrepasarlo. Veamos el aspecto puramente categorial: vamos a suponer que un ente individual tiene un comportamiento necesario, marcado por un designio divino: el designio lo sobrepasa: y aun suponiendo la inexistencia de tal designio, sus movimientos, exclusivamente contingentes, se explicarían por el entrecruzamiento de varias necesidades.

La necesidad pues, es específica, porque para ser legítima, tiene que trascender al caso individual. La razón última es, que todo caso individual es expresión de su especie: que la individualidad es especificidad, y ambas categorías están mutuamente “unidas” en la unidad dialéctica de una contradicción.

Una exigencia reducida al caso individual, es un imposible; aun en el caso de la “auto-determinación” volitiva, cuando un individuo se auto-determina para sólo un caso individual, por ejemplo, suicidarse, tal auto-determinación no es exigencia, porque no rige para una pluralidad de actos del sujeto. Resulta impensable, por imposible, una exigencia en el mundo fáctico, aplicable a solamente el caso individual. Es imposible e impensable, por aquella susodicha unidad dialéctica en la contradicción.

La necesidad lógica no está entrecruzada constitutivamente con las individualidades, debido a que es de origen humano; pero sí hay en ella entrecruzamiento dialéctico de niveles jerárquicos de extensión. Y así como las exigencias impartidas en una orden humana (ley, mandato, ordenanza, imperativo moral...), nacen para aplicarse a posibles casos individuales, aun a los actualmente inexistentes, así es el caso de las exigencias lógicas: la humana mente las diseña con total independencia de su contenido –pero comprometidas con sus niveles inferiores de extensión, a los cuales rebasa –.

¿Por qué la necesidad lógico-matemática, no admite la contingencia?

Adviértase que, en tanto que la necesidad lógico-matemática, no admite la contingencia, la necesidad fáctica sí la admite. Por ejemplo: es teóricamente posible, que los cuerpos, en lugar de estar regulados por la necesidad de la gravedad, estuvieran regulados por alguna otra ley, igualmente necesaria. En el mundo real, lo necesario es la resultante de la interacción de una pluralidad de fenómenos concatenados; de tal manera, dependiendo de dicha concatenación, no puede ser absoluta. Ahora bien: la tal concatenación, debido a que obedece a una variedad de factores, que a su vez responden cada cual a su respectivo sistema, y siendo estos sistemas autónomos, los cambios de estos sistemas y de sus elementos constituyentes no pueden ser simultáneos, coordinados, acompasados: los cambios o variaciones de cada elemento, responden a la regulación de su respectivo sistema.

En tal sentido, nada impide que los cambios de esas condiciones determinen una distinta configuración en la trama de relaciones dentro de la cual está inmersa la regularidad o necesidad en cuestión.

Por lo tanto, cabe suponer que por ejemplo, la fisiología de las plantas, regulada con carácter de necesidad, sea diferente: si la composición de las radiaciones emanantes del Sol, o la composición química del agua, hubieran sido distintas, o bien, si no hubiera existido campo magnético terrestre..., si el núcleo terrestre hubiese tenido otra composición o ubicación... cabe suponerse entonces que la fisiología de las plantas se regularía por otras necesidades.

En el caso de la necesidad lógico-matemática, el sistema no tiene conexión con sus exteriores; no es abierto y parabólico, sino cerrado: por ende, no hay elementos del exterior cuyos cambios pudieran determinar otra opción de necesidad. El sistema es absoluto, no depende de agentes externos ni en el espacio ni en la sucesión temporal. La formación lógica o lógico-matemática, siendo formalizada e idealizada, se sustrae al tiempo y su entorno también ha de ser atemporal. En este sistema “ideal”, las condiciones o fundamentos que determinan el advenimiento de cada paso, han sido estatuidas tácita o expresamente por la

mente lógica. Cada paso está ya contenido en las premisas; es solamente un desenvolvimiento de lo que en los pasos anteriores se encuentra implícito y tácito; por lo tanto, cada paso que adviene en el sistema es, lo que son sus premisas: el ser de 6, es el ser de 2 y de 3 en la multiplicación; en consecuencia, para que el 6 sea otra cifra, las premisas y sus implicancias tendrían que ser otras: es decir, tendría que ser otro sistema distinto, ya no el mismo sistema. No dudo que la mente racional, que establece las condiciones, es por principio versátil; pero además de tratarse de un sistema cerrado, al poner las premisas, ya está poniendo su respectiva conclusión; al poner los factores, con ellos está poniendo al producto; la conclusión o producto, es lo que son sus premisas. Por lo tanto, sería impensable otra conclusión o producto manteniéndose las mismas premisas.

Creo que esta es la razón por la cual la necesidad lógico-matemática, no admite la contingencia.

Supuesta objeción contra mi tesis del carácter a-lógico de la realidad extra-mental:

Se me podría objetar: si supuestamente la realidad extra-mental es a-lógica, cómo entonces se explica que cuando interactuamos con la realidad en nuestra práctica, necesitamos aplicarle esquemas lógicos, si no queremos sufrir un descalabro. Por ejemplo: aplicando las leyes del silogismo hipotético, tengo que admitir que el desborde del río, es consecuencia, en última instancia, de las lluvias torrenciales; si supongo lo inverso, sufriré un descalabro en mi práctica, por ejemplo, si quiero efectuar pronósticos del tiempo o trazar proyectos de ingeniería hidráulica en tierras ribereñas. El posible objetante me reprocharía que, por lo tanto, tengo que adaptar mi conocimiento, mi acción y mi lógica, a la realidad con la que voy a interactuar; y que esta exigencia práctica evidenciaría que tal realidad es lógica.

Yo respondo: lo que hace el individuo en estos casos de consecuencia es, modelar la realidad: se forja un *modelo* o maqueta mental, un esquema que no necesariamente representa a una realidad determinada, y que sí responde a los requerimientos lógicos de su mente. Los matemáticos pueden construir un modelo matemático que represente un proceso real, por ejemplo, el envío de una sonda espacial. El modelo sirve para efectuar experimentos mentales, y luego, proyectarlos a la realidad. Por ejemplo, si ocasiono el fenómeno *A*, en otro lugar del modelo aparecerá necesariamente el fenómeno *B*. Pero en estas proyecciones, no cuenta el contenido real, pues los modelos son exclusivamente formales. La lógica del modelo, es una lógica que se deduce de las reglas de juego que convencionalmente yo he impuesto a mi modelo. Cuando al volver a los hechos, aplico la coherencia de mi modelo, lo que aplico es la lógica de mi modelo, no la lógica de la realidad, pues esta lógica no existe. En la aplicación no se impone la realidad, sino mi lógica.

Por ejemplo: el *modus tollendo tollens*, es un modelo diseñado por la mente humana. Al volver a la realidad, sé que si se da $\neg Q$, también, necesariamente, tiene que darse $\neg P$. El formalismo de este modelo mental, determina que su necesidad lógica sea indiferente al contenido que yo quiera atribuirle a *P* o a *Q*: *P* y *Q* puedo surtirlos con contenidos, lo más incompatibles que se quiera, y pueden ser absurdos o imposibles: pueden ser sucesos reales, átomos, círculos cuadrados, ángeles o demonios..., y el rigor de su aplicación no depende de que sustituya los átomos por demonios.

El modelo se aplica de acuerdo a la manera cómo lo programemos: si lo programamos surtiendo *R* con “desborde” y *P* con “lluvias torrenciales”, así ocurrirá; pero si lo programamos colocando en *R* “lluvias torrenciales” y en *P* “desbordes”, sufriremos al

aplicarlo a la realidad, un descalabro, empero, la validez lógica y formal del modelo permanece incólume; es nuestra culpa que no hubiéramos sabido surtir adecuadamente sus formas vacías. Desde la perspectiva de la forma lógica, es válida la apodicticidad de su conclusión: si se producen desbordes (*P*), entonces hay lluvias torrenciales (*R*). A la forma le es indiferente que la proveamos con lo que se nos antoje: puede ser: “si hay arcángeles, entonces los círculos son cuadrados”, y la forma no pierde su validez. El modelo yo lo he inventado, y obedece nada más que a mi lógica, a mis exigencias racionales, no a su contenido.

La conclusión que se impone de estas reflexiones, es la siguiente: si las entidades de la realidad son mentalmente y racionalmente manipulables, es decir, si a la torrencialidad de los ríos, por ejemplo, le es indiferente que la coloque en el casillero de *R* o de *P*, significa esto que la ley del silogismo hipotético de nuestro ejemplo, no es una dimensión de su estructura constitutiva; que habrán otras entidades que sí son sus dimensiones, como por ejemplo, las categorías modales y las constitutivas, y se registrarán por otra “legalidad”, como por ejemplo, por las leyes de la estratificación categorial...

¿Me veo obligado, cuando recorro a mi praxis, a proceder con lógica?: claro que sí; pero eso es porque convencionalmente decidí qué contenidos de la realidad los asignaría a cuáles casilleros de mi modelo lógico; y al decidir poner la torrencialidad en *P* y el desborde en *R*, decidí adaptar mi lógica al curso natural de los acontecimientos. Entonces, proceder con lógica, significa acá, ser consecuente con las reglas de juego iniciales que yo mismo me planteé. Si quiero que mi praxis sea compatible con la realidad, para no sufrir reveses, debo de tener criterio para surtir los troqueles formales o formas, utilizando los contenidos de la realidad; no se trata de que el éxito y la compatibilidad deriven del respeto a una supuesta lógica de la realidad. Al surtir las formas, he de tener criterio para establecer con qué contenidos de la realidad surto sus casilleros vacíos. Quiero insistir en que si acierto en compatibilizar el orden de mis formales casilleros, con el orden natural, no significa esto que el orden natural sea lógico: es un orden natural que obedece a otro tipo de legalidad constitutiva, y que yo, tratando de respetarlo y adaptarme a él, lo adscribo a un modelo racional por mí construido. Si no me interesa mi interacción con la realidad, podré asignar cualquier contenido de la misma a no importa cuál de los casilleros de mi modelo, y naturalmente, la lógica de éste, no obstante ser válida, no me conducirá a una praxis exitosa, ni menos a un *REFLEJO* cognitivo representativo de la realidad. El status antropológico-racional de la apodicticidad lógico-matemática, lo pruebo por su convencionalismo. (Véase mi trabajo intitulado “Los valores de certeza del condicional”).

Si al interactuar con la realidad extra-mental, quiero ser exitoso, coherente, y reflejarla verazmente, es cierto que debo de actuar con lógica; pero esto es porque de antemano, y en aras de que mi intervención cognitiva y práctica con la realidad, sea coherente con ésta, convencionalmente había decidido adaptar su orden natural a mi convencional lógica; debo proceder con lógica, no porque supuestamente la realidad sea lógica, ni se rija “por su propia lógica”. Definitivamente pues, el orden de la realidad extra-mental es extra-lógico; y lo lógico-matemático, por su origen y por su status constitutivo, es necesariamente, racional-humano. Dicho sea de paso, no puedo aceptar la posición de Ludwig Wittgenstein. Este autor en su *Tractatus*, estipula que la lógica es la teoría más universal, debido a que refleja la estructura general de la realidad extra-mental (Maciaszek, J., 2005, p. 143). En la realidad extra-mental, dominada por categorías propias de esa región ontológica, hay eventos temporales, con necesidad causal, regidos por una legalidad natural; por ejemplo, el ciclo

hidrológico del agua. El autor no expone las razones por las cuales cree que el proceso de la germinación de una semilla por ejemplo, sea lógico.

CONCLUSIONES

1.- Es imposible la existencia del “concepto objetivo”, por ser mutuamente contradictorias las determinaciones que se le atribuyen, y las implícitas en la expresión “concepto objetivo”. Ambos grupos de determinaciones se excluyen entre sí, de ahí que jamás puedan coexistir en un mismo ente.

2.- Es un contrasentido la expresión “conceptos funcionales”. Aquello que Pfänder denomina “conceptos funcionales”, no son otra cosa que las diversas funciones lógicas diseminadas cada cual en su respectiva formación lógico-matemática, infundiéndole vitalidad lógica.

3.- La forma del pensamiento o Λόγος, es el principio racionalizador de la realidad que intende hacia los “centros de resistencia” elevándolos a la dignidad de objetos elevando el “medio” a la dimensión de “mundo”. Da el ser a las partes *hyléticas* por medio de la reunión o síntesis.

4.- La forma del pensamiento no es su correspondiente fórmula representativa o esquema de su modalidad expresiva. Esta no es una estructura de las relaciones lógicas del pensamiento, sino de las relaciones sintácticas de su expresión. Nos remonta tan sólo al lado enteléquico del pensamiento, por lo cual es incompleto y no siempre su fiel representación. Precisa rechazarlo por no reunir las condiciones de un principio formal.

5.- La materia del pensamiento o contenido de la esencia de su objeto, por su carácter lógico no integra un reino autónomo dentro de la esfera ideal, sino que pertenece a la esfera lógica. Existe por obra del Λόγος, dentro y para el pensamiento: la esfera lógica incluye a la realidad.

6.- La materia del concepto o *πρωτέ ὕλη* de todo pensamiento, no se identifica ni con el “núcleo esencial de la cosa”, ni con el género próximo del concepto; es el contenido de la esencia. Su principio formal está representado por el λόγος presentativo que no se confunde ni con su universalidad ni con su diferencia específica.

7.- La materia próxima del juicio está integrada por el contenido objetivo de un concepto dado, no por los conceptos de predicado y de sujeto. Exige ser realizada por un principio formal, que no es ni la *ἀπόφανσις*, ni el predicado, ni la cópula, sino el λόγος judicativo, el cual opera como un tomar-en-consideración determinado contenido objetivo. Tiene el privativo poder de hacer aparecer sustancias y accidentes, en todo tipo de juicio sin limitación alguna. Sustancia y accidente son entes de razón; no tienen existencia real sino sólo en el juicio, en función del λόγος judicativo.

8.- La materia próxima de la inferencia es la premisa o premisas. Su materia remota, la esencia constitutiva presupuesta en los conceptos de las premisas. Es infundado decir que la

constituyen los términos. La forma de la inferencia no es ni la consecuencia ni la conclusión: es el λόγος conclusivo.

9.- Postulo una “lógica integral”, que no se limite a calcular, que no se limite a usar el λόγος-cálculo o λόγος operacional, sino que además, describa las funciones lógicas. La lógica debe incluir el estudio de la verdadera forma del pensamiento, que es el Λόγος, pero también, su componente *hylético*.

10.- Lo lógico y su fábrica categorial, es ajeno a la esfera “real” y categorialmente irreductible a la misma: su status es racional-humano.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1947). *Obras Completas*, Buenos Aires: Anaconda, T. III, Prim. Anal.,
- _____ (1978). *Acerca del alma*, Madrid: Editorial Gredos
- _____ (1986). *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, segunda edición.
- Averroes (1919). *Compendio de metafísica*, Madrid: Imprenta Estanislao Maestre
- Banda, O. (2016). Los valores de certeza del condicional, *Escritura y pensamiento*, N° 39, pp. 38-78
- Barta, N. L. *Lógica o filosofía de la lógica: ¿Qué es lo que les enseñamos a nuestros estudiantes de filosofía?*. *Índice General*, 83. Recuperado de NL Barta - Índice General - academia.edu
- Blondel, M. (1935). *La pensée*, tomo I, Recuperado de classiques.uqac.ca/.../blondel_maurice/pensee.../pensee_tome_1.ht...
- Bochenski, I. M. (1962). *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid: Ediciones Rialp, S. A.
- Conforti Carlomagno, C., & Jasso Méndez, J. (2016). Logicidad y consecuencia lógica Pluralismo sin rivalidad. *Rutas didácticas y de investigación en lógica, argumentación y pensamiento crítico* / Teresita de Jesús Mijangos Martínez (coord.). México : Academia Mexicana de Lógica. Recuperado de C Conforti Carlomagno, J Jasso Méndez - bibliotecadigital.uca.edu.ar
- Chupajin, I. (1964). *Teoría del Concepto*, Buenos Aires: Ediciones Nuestro Tiempo
- Dubarle, D. (1962). *Invitation a la logique*, Paris: Gauthier-Villars y Louvain
- Fatone, V. (1969). *Lógica e introducción a la filosofía*, Buenos Aires: Editorial Kapelusz, novena edición. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/.../Fatone-Vicente-Logica-e-Introduccion-a-La-Filosof...>
- Fingermann, G. (1966). *Lecciones de filosofía*, Buenos Aires: El Ateneo
- Grabmann, M. (1930). *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Editorial Labor, S. A.
- Hamelin, O. (1946). *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires: Estuario
- Hartmann, N. (1965). *Ontología*, México: fondo de Cultura Económica, segunda edición.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Editorial Trotta. Recuperado de www.bdigital.unal.edu.co/19915/1/15945-49171-1-PB.pdf
- Hume, D. (1923). *Tratado de la naturaleza humana* T. I, Madrid: Edit. Calpe
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de cultura Económica.

Kant, I. (1961). *Crítica de la razón pura*, T. I, Buenos Aires: Edit. Losada, S.A., cuarta Edic.

_____ (2003). *Lógica*. Recuperado de biblioteca.org.ar/libros/89474.pdf

Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Recuperado de [https://bloccs.xtec.cat/.../files/.../Locke John-Ensayo sobre el entendimiento humano.p...](https://bloccs.xtec.cat/.../files/.../Locke%20John-Ensayo%20sobre%20el%20entendimiento%20humano.p...)

Maciaszek, J. (2005). Criterios parciales de logicidad. In *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Vol. 22). Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de J Maciaszek - Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 2005 - redalyc.org

Manzano, M. (2004). *Lógica, Lógicas y Logicidad*. Lima: Universidad de Salamanca. Recuperado de M Manzano - Lima: Universidad de Salamanca, 2004 - aracne.usal.es

Miró Quesada, F. (1964). *Manual de filosofía*.- Vol I: *Lógica*, Lima: cuarta Edic.

_____ (1946). *Lógica*, Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía..

Muñoz Alonso, A. *Fundamentos de filosofía*. Recuperado de <https://philpapers.org/rec/ALOFDF>

Muñoz Delgado, V. (1974). La lógica formal y su dimensión histórica, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, volumen I, pp. 11-155. Recuperado de <https://summa.upsa.es/high.raw?id...name...pdf...1...lógica...pdf>

Muñoz Delgado, V. (1979). Consideraciones sobre la lógica y su historia. *El Basilisco*, número 8, Enero-Abril, pp. 86-96. Recuperado de www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10608.pdf

Pfänder, A. (1928). *Lógica*, Madrid: Revista de Occidente

Regis, L. M. (1935). *L'opinion selon Aristote*. Ottawa, París: Institut d' Études Médiévales y J. Vrin.

Quine, Willard van Orman (1998). *Filosofía de la lógica*, Madrid, Alianza Editorial, S.A..

_____ (1960). *Word and Object*, Cambridge: M.I.T. Press, Mass.

Romero, F. (1962). *Lógica y nociones de teoría del conocimiento*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, S.A.,).

Russell, B. (1920). *Introduction to mathematical philosophy*, London: George Allen & UNWIN.Ltd. The Macmillan Co., Second Edition. Recuperado de <https://people.umass.edu/klement/imp/imp-ebk.pdf>

Russell, B & Whitehead, N. (1925). *Principia Mathematica*, Cambridge: University Press, vol. I, 1,910. vol. II, 1,911, y vol. III, 1,913, edición de 1,925, T. I.

Soler Toscano, F. (2012). ¿Qué es lo lógico? La logicidad dentro y fuera de la lógica. *Revista de Humanidades*, 19, 191-210. Recuperado de F Soler Toscano - Revista de Humanidades, 19, 191-210., 2012 - idus.us.es

Tomás de Aquino. (2000). *El ente y la esencia*, México: Fondo UANL. Recuperado de biblio.upmx.mx/textos/149049.pdf

_____ (1947). *Opúsculos filosóficos genuinos*, Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (2001). *Suma teológica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, cuarta edición.
Recuperado de <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>

Wahl, J. (1950). *Introducción a la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica

Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Recuperado de
biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/LYM/NHG.pdf

_____ (1985). *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial.

ÍNDICE

Prólogo	4
I. El principio formal del pensamiento	7
II. Rasgos sui generis del principio formal del pensamiento ...	18
III. El “concepto de objeto”	27
IV. ¿Hay realmente “conceptos funcionales”?	38
V. Materia del pensamiento	47
VI. ¿Es la estructura “del” pensamiento, su forma?	65
VII. Miembros <i>hylemórficos</i> del concepto	77
VIII. Miembros <i>hylemórficos</i> del juicio	90
IX. La estructura <i>hylemórfica</i> de la inferencia	113
X. En qué sentido es la lógica, la ciencia de la forma del pensamiento?	122
XI. El status de lo lógico-matemático	129
XII Conclusiones	144
Referencias	147

**More
Books!**



yes

I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.shop

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en
www.morebooks.shop

KS OmniScriptum Publishing
Brīvības gatve 197
LV-1039 Rīga, Latvia
Telefax +371 68620455

info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



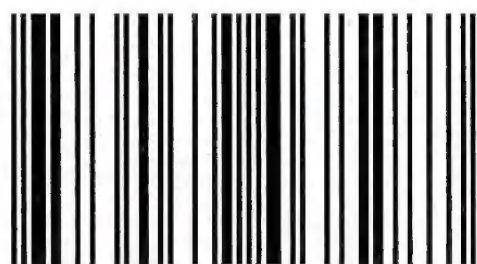
Printed by
Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin

Estudio ontológico de la logicidad

En el mundo hispanohablante, es imposible hallar una investigación que interpele ontológicamente la logicidad. En este sentido, el trabajo de Obdulio Banda Marroquín es interesante, pero no sólo por su singularidad, sino por la originalidad de su contenido y por su independencia ideológica: el autor no busca acoplarse parasitariamente al ideario de algún autor para comentarlo: no: su enfoque es libre, autónomo, rebelde, insubordinable. Hay que compenetrarse con el vigor y entusiasmo juveniles que emanan de sus páginas, para vivir las inquietudes de su autor.



Otras publicaciones del autor: "Hacia los fundamentos de la felicidad y la plenitud humanas", "El status ontológico de la esencia o del 'qué' de la cosa", "Los valores de certeza del condicional", "El status ontológico del principio de no-contradicción", "Análisis no-hermenéutico del ser de los valores".



978-613-9-46828-7

editorial académica **española**